738323

1 Ф
0 217

ФОНД

кабинет философии

74

Пр. 2010

Уз8323

7060

Л. Н. ТОЛСТОЙ

ЕГО

ФИЛОСОФСКІЯ и НРАВСТВЕННЫЯ

ИДЕИ.

Критическій этюдъ Л. Е. Оболенскаго.

2-е исправленное и дополненное изданіе.

Добавлены статьи: „Л. Толстой о женскомъ вопросѣ и наукѣ", „Л. Толстой и О. Контъ о наукѣ", „Психологія и мораль въ новой драмѣ Толстого „Власть тьмы".

КАФЕДРЫ
Уральской БИБЛИОТЕКА Марксизма
ЛЕНИНИЗМА

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Изданіе Книжнаго Магазина А. Ф. Цинзерлинга.
46. Невскій просп. 46.
1887.

БИБЛИОТЕКА
Шифр Инв.
69531
Областн. Курсов Пропагандистов
г. Свердловск

БИБЛИОТЕКА

1ф
O-217.

НАУЧНАЯ БИБЛИОТЕКА
Ура[illegible]
Госуни[illegible]та
г. Свердловск

738323

Дозволено цензурою. СПБ. 5 іюля 1887 года.

~~69531~~

[illegible] Троицкій, № 18—20.

Русская мыслебоязнь и критики Толстого.

I.

Относительно идей Толстого мы оказались въ особенномъ положеніи. Почти все это время мы и въ письмахъ, и при личныхъ встрѣчахъ съ нимъ, возражали ему по разнымъ частнымъ и общимъ принципамъ его теорій. Одновременно съ этимъ мы готовили для печати критическую статью, въ которой разбираемъ его теорію въ самыхъ основахъ, т. е. въ самомъ способѣ, или методѣ изслѣдованія и мышленія Толстого. Въ это время распространился слухъ, что мы сами увлеклись ученіемъ Толстого. Это было выведено изъ того, что у насъ печатались его статьи, и приходилось бороться съ его критиками во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, когда они были несправедливы къ нему, или искажали его идеи.

На самомъ же дѣлѣ наше отношеніе къ Толстому можно пояснить слѣдующимъ наглядымъ примѣромъ: идете вы, напримѣръ, по улицѣ съ вашимъ знакомымъ и спорите о какомъ-нибудь теоретическомъ вопросѣ. Вдругъ изъ толпы, гдѣ услышали нѣкоторыя отдѣль-

ныя слова и фразы вашего уважаемаго противника, выдѣляется нѣсколько фигуръ, подходятъ къ вашему противнику съ засученными рукавами и угрожающими жестами и начинаютъ къ нему приставать; одинъ кричитъ: „Ахъ ты, такой-сякой! Ты что же это такое говоришь? А не хочешь ли, я тебѣ морду разобью?“

Другой хватаетъ вашего противника за грудь и выпаливаетъ: „Ты женщину, Божье созданіе, черноземомъ назвалъ?“—Третій, уже окончательно внѣ себя, наступаетъ съ крикомъ: „ты насъ всѣхъ дармоѣдами считаешь; погоди же! Вотъ мы тебѣ покажемъ!“ и т. д., и т. д.

Поймите, читатель, что какъ бы вы раньше ни спорили горячо съ вашимъ философскимъ противникомъ, но увидавъ, какой оборотъ принимаетъ дѣло, какъ приняты и истолкованы его слова, взятыя безъ всякой связи со всѣмъ остальнымъ, вы, прежде всего, забудете всякія свои собственныя пререканія съ нимъ и употребите всѣ усилія, чтобы убѣдить разбушевавшуюся толпу не преслѣдовать вашего спутника; вы лишь тогда рѣшитесь снова возобновить съ нимъ начатый споръ, когда нѣсколько успокоите взбаломученную улицу, или выберетесь изъ нея въ свой кабинетъ.

Совершенно то же случилось съ нами по отношенію къ Толстому. Нападки на него, нападки самыя дикія и грубыя, начались съ самаго выступленія его на поприще публициста. Въ виду этого, намъ придется начать нашу статью съ обзора и разбора критики противъ Толстого.

Едва ли былъ хотя одинъ выдающійся человѣкъ въ

древнемъ и средневѣковомъ мірѣ, а отчасти еще и въ наше время, который не былъ бы такъ или иначе толпой не понятъ, оклеветанъ, обвиняемъ въ нелѣпостяхъ и пр., и пр., начиная отъ Сократа и кончая даже Байрономъ, Пушкинымъ и Достоевскимъ. Обыкновенно только смерть великаго человѣка заставляетъ всѣхъ образумиться. Отчего же происходитъ это явленіе? Поэтому мы впередъ должны извиниться, если иногда придется анализировать и психологическую сторону критиковъ Толстого. Насъ вовсе не интересуютъ ихъ личности сами по себѣ, но интересенъ историческій законъ, проявляющійся въ нихъ.

Нападки на Толстого со стороны мелкой и консервативной прессы начала, помнится, газета князя Мещерскаго, со статьею г-жи Кохановской, и газета г. Ланина „Русскій Курьеръ“, которая еще весной 1885 года объявила, что Толстой не въ своемъ умѣ. Далѣе по тому же пути пошли „Современныя Извѣстія“ и т. п. газеты и журналы. Иниціаторомъ этого похода былъ въ „Обществѣ любителей Духовнаго Просвѣщенія“, въ Москвѣ, нѣкій о. Соловьевъ. Въ то же время изъ другого лагеря стали слышаться еще болѣе рѣзкія нападки, но въ другомъ родѣ: мы имѣемъ въ виду газету „Новости“, которая въ лицѣ г. Скабичевскаго, еще весной прошлаго года, разбирая нашъ романъ „Два Полюса“, обрушилась на Толстого, хотя вначалѣ довольно прилично, а затѣмъ, въ лицѣ какого-то Гр., уже прямо неприлично. Зимою же прошлаго года въ фельетонахъ „Петербургскихъ Вѣдомостей“ стали появляться цѣлые обвинительные акты противъ Толстого: ему при-

писывалось стремленіе основать какое-то „практическое“ христіанство, которое, по словамъ обвинителя, должно потрясти всѣ основы и пр., и пр. Интересно замѣтить при этомъ, что серьезные, систематическіе, полные уваженія отчеты о системѣ Толстого можно было встрѣтить только въ иностранныхъ, научныхъ и философскихъ журналахъ.

Весной 1887 г. противъ Толстого, послѣ его статей о женщинахъ, выступили и либеральные журналы. Почти все лѣто эта пресса бичевала Толстого на всѣ лады и всякими способами, начиная съ высокомѣрной ироніи и кончая просто неприличной бранью и залѣзаніемъ въ дѣла семейныя, личныя и денежныя. Мелкая пресса подняла голову: ее какъ бы благословила литературная аристократія продолжать въ томъ же родѣ, и она себя показала! Дошло до того, что въ ланинскомъ „Курьерѣ“ было напечатано письмо, съ угрозой дать пощечину геніальному писателю. Не было органа, который бы не постарался лягнуть Льва Николаевича. Толпа втащила на литературный эшафотъ геніальнаго романиста и каждый стегалъ его, сколько могъ и сколько хотѣлъ. Усердствовала и провинціальная пресса, и подобно тому, какъ уѣздныя дамы, чтобы не отстать отъ столичныхъ, преувеличиваютъ всякую моду, такъ и здѣсь каждая газетка старалась перекричать другую, боясь, что ея брани не замѣтятъ.

Малѣйшая попытка сказать въ это время по поводу идей Толстого серьезное слово, отдѣлить въ нихъ истину отъ ошибокъ, представлялась этимъ новымъ крестоносцамъ чуть не преступленіемъ противъ отечества, про-

гресса и здраваго смысла. Напримѣръ, г. Скабичевскій, прочтя нашу замѣтку, содержащую въ пользу Толстого нѣкоторыя возраженія противъ контовской идеи научной организаціи, вообразилъ, что если уже мы говоримъ въ защиту Толстого, то это, вѣроятно, ужасная чепуха; и вотъ онъ, безъ всякаго разбора нашей статьи, заявляетъ, что мы хотимъ доказать, будто дважды два стеариновая свѣчка, а единственный противъ насъ аргументъ (мнѣніе Кондорсе) беретъ изъ нашей же статьи, не упомянувъ даже объ этомъ! Вышло такъ, какъ будто мы не знали до г. Скабичевскаго мнѣнія Кондорсе, тогда какъ вся статья наша посвящена разбору этого мнѣнія и системы Конта.

Только двѣ газеты: „Недѣля“ и „Новое Время“ отрадно выдавались изъ всей прессы наибольшею порядочностью въ этомъ дѣлѣ, наибольшимъ уваженіемъ къ писателю, дѣйствительно, великому; но и досталось же Толстому, какъ увидимъ ниже, за защиту одной изъ этихъ газетъ! Даже кроткій Орестъ Миллеръ выступилъ противъ Толстого со своею славянофильскою палицею. Даже представитель исторической науки, нѣкій Семевскій, бросилъ свой камень въ Толстого. Вы ожидаете, конечно, что онъ написалъ какое-нибудь историческое изслѣдованіе по поводу идей геніальнаго творца „Войны и мира“, указавъ случаи, аналогичные идеямъ Толстого, въ исторіи другихъ народовъ, и т. п., и т. п. О, нѣтъ! По русскому обычаю, г. Семевскій занялся перетряханіемъ стараго бѣлья и розыскалъ документъ 40-хъ годовъ, показывающій, что въ то время мужики Толстого

платили довольно тяжелый оброкъ сравнительно съ сосѣдними крестьянами. Оставалось еще какому-нибудь историку отыскать, что Толстой еще въ колыбели противорѣчилъ своимъ теперешнимъ убѣжденіямъ, напримѣръ, толкалъ иногда свою кормилицу ногою въ лицо, или дѣлалъ вообще что-нибудь неприличное въ этомъ родѣ. Отъ историка не отсталъ и молодой поэтъ Надсонъ: онъ сообщилъ въ „Зарѣ“ свой разговоръ съ какимъ-то старымъ казакомъ, знавшимъ Толстого въ юности: этотъ казакъ сообщилъ г. Надсону, что Толстой былъ въ то время большой охотникъ до женскаго пола...

Какъ все это знакомо, читатель! Къ сожалѣнію, я вамъ не въ силахъ разсказать, какую сплетню, напримѣръ, распустили о Достоевскомъ, послѣ его смерти! Но вы, конечно, знаете ту знаменитую сплетню, какую г-жа Бичеръ Стоу распустила о Байронѣ. Однако, тамъ все это продѣлывалось послѣ смерти, а тутъ эксперименты всякихъ сплетень и заушеній продѣлывались надъ живымъ, геніальнымъ старикомъ, безпредѣльно честнымъ и искреннимъ, безпредѣльно любящимъ и тонко-чувствующимъ, который жаждалъ одного: принести людямъ, хотя въ концѣ жизни, ту пользу и ту истину, которую, казалось ему, онъ созналъ на склонѣ лѣтъ! Допустимъ, что онъ ошибся, но, Боже мой, не съ однимъ величайшимъ преступникомъ ни одинъ самый жестокій прокуроръ не сталъ бы такъ обращаться на судѣ, какъ обращались съ Толстымъ его критики. А если бы нашелся такой прокуроръ, онъ вызвалъ бы негодованіе всего міра. Толстой можетъ утѣшиться

однимъ: таковъ удѣлъ каждаго, кто выдѣляется изъ толпы; это—психологическій законъ исторіи! Достоевскій писалъ же, что послѣ его рѣчи на пушкинскомъ праздникѣ его позорили такъ, какъ не позорили Юханцева! Но во всякомъ случаѣ, такого позора, какъ исторія съ Толстымъ, еще не видала Европа XIX вѣка!

Безобразныя расправы черни съ штундистами, о которыхъ мы изрѣдка читаемъ въ газетахъ, или такія же нападенія этой черни на евреевъ, возмущали не разъ нашу печать. Но эта способность русскаго человѣка—волочить своего ближняго за волосы или за ноги по улицѣ за то, что онъ думаетъ или молится не такъ, какъ я, приписывалась только „невѣжественному лаптю“. Но вотъ расправа съ геніальнѣйшимъ изъ европейскихъ писателей, передъ которымъ преклоняется теперь цѣлый міръ, сочиненія котораго на расхватъ переводятся въ обоихъ полушаріяхъ; эта расправа показала, что наша пресса въ своей мыслебоязни, въ своей нетерпимости нисколько не отстаетъ отъ „невѣжественнаго и фанатичнаго уличнаго героя“.

Читатель въ правѣ насъ спросить: почему въ этомъ всеобщемъ нападеніи на Толстого мы видимъ русскую мыслебоязнь, однородную съ нравами черни, а не плодъ неудовлетворительности идей Толстого? Быть можетъ, единодушіе нападокъ на него должно быть подведено подъ пословицу „vox populi vox dei“ (гласъ народа—гласъ Божій). Основанія нашего мнѣнія читатели увидятъ въ теченіи нашихъ статей: они убѣдятся, что всѣ нападки на Толстого были какъ разъ за то, за что нападать не было ни смысла, ни цѣли, ни даже малѣй-

шей логической возможности, и потому они объяснимы только паникой стадной мыслебоязни, а то, что слѣдовало отмѣтить, разобрать и отвергнуть въ теоріяхъ Толстого, не было даже замѣчено.

Отсюда ясно, что на Толстого нападали не потому, что сознавали ясно, въ чемъ его ошибка, а чисто панически. Это я и называю мыслебоязнью: она представляетъ характерное явленіе русской жизни, или точнѣе, Европа пережила этотъ періодъ, убѣдившись историческимъ опытомъ, что никакихъ крайностей и шероховатыхъ оригинальностей мысли бояться нечего, ибо человѣчество беретъ изъ каждой идеи, изъ каждой системы то, что ему пригодно, какъ нашъ организмъ изъ пищи ассимилируетъ только питательные матеріалы, и выбрасываетъ все непригодное. Между тѣмъ, безъ оригинальнаго творчества идей не было бы прогресса. У насъ же думаютъ какъ разъ наоборотъ: мы до такой степени не привыкли къ возникновенію у насъ оригинальныхъ мыслителей, теоретиковъ, творцовъ философскихъ и моральныхъ системъ, до такой степени привыкли жить мыслью массовой, стадной, или же заимствованной, что появленіе малѣйшей оригинальности, малѣйшаго отступленія отъ шаблоннаго цикла либеральныхъ или консервативныхъ идей, къ которымъ мы привыкли, кажется намъ чуть не свѣтопреставленіемъ. Если бы среди насъ явился Шопенгауеръ и объявилъ, что жить не стоитъ, или Руссо, проповѣдывавшій зловредность цивилизаціи и наукъ, или Берклей, отрицавшій дѣйствительность существующаго міра,—мы бы ничего не извлекли изъ ихъ идей полез-

наго для прогресса, мы не увидѣли бы въ ихъ идеяхъ ничего важнаго, будящаго мысль, открывающаго ей новые горизонты и новыя ступени прогресса и познанія; мы бы сейчасъ вообразили, что эти мыслители помѣшались, что они говорятъ невѣроятную чепуху, такъ что каждый газетный фельетонистъ умнѣе ихъ, а съ другой стороны, мы бы перетрусили за общество, мы бы вообразили, что оно сейчасъ же побѣжитъ за мыслителемъ (котораго мы сами же признали сумасшедшимъ), и, если, напримѣръ, этотъ мыслитель Шопенгауэръ, мы будемъ увѣрены, что всѣ Россіяне немедленно перерѣжутъ себѣ горло, если это Берклей, мы будемъ бояться, что всѣ столоначальники, купцы и прочіе интеллигенты, признавъ дѣйствительность не существующей, перестанутъ обѣдать, подписывать бумаги и торговать, а если это—Толстой, то мы струсимъ, что прокуроры перестанутъ обвинять, городовые противиться злу насиліемъ, богачи бросятъ свои богатства и станутъ пахать землю, а молодежь перестанетъ учиться, получать дипломы, занимать мѣста и заниматься общественными вопросами. Вотъ что мы называемъ русскою мыслебоязнью: это—боязнь идей, непривычка къ нимъ, незнаніе того, что идеи суть бродила и свѣточи прогресса, творческое сѣмя лучшей жизни, а вовсе не какой-то спрутъ, который схватитъ и потащитъ въ океанъ.

Отъ этого наша критика представляетъ совершенную противоположность европейской: тамъ знаютъ цѣну плодамъ оригинальнаго творчества и умѣютъ мириться со странностями и даже абсурдами геніевъ, выбирая то полезное и цѣнное, что они даютъ человѣчеству; тамъ

понимаютъ, что безъ творческой оригинальности прогрессъ остановился бы и мысль обратилась бы въ китайскій застой, а потому и не пугаются экстравагантностей, присущихъ всякой оригинальности. У насъ критика понимала это лишь въ моментъ подъема нашей мысли, въ 60-хъ годахъ, когда имѣла въ литературѣ людей глубоко и всесторонне - образованныхъ. Теперешняя наша критика, вмѣсто того, чтобы идти по стопамъ европейской и умѣть извлекать пользу изъ геніальнаго творчества, умѣетъ исполнять лишь одну роль,—роль критики средне-вѣковой Европы, той критики, какой подвергли Джіордано-Бруно, Галилея, т. е. она стремится только показать, въ чемъ писатель отступилъ отъ шаблона (либеральнаго или консервативнаго) и затѣмъ сыплетъ на него прокурорскіе громы отъ имени либерализма, или консерватизма, смотря по своей принадлежности къ тому или другому лагерю.

Образчики такой критики читатели увидятъ сейчасъ. Они увидятъ также образчики этого курьезнаго, чисто-русскаго взгляда на идеи, какъ на чудодѣйственную силу, а не на простую, развивающую и прогрессирующую: напримѣръ, г. Михайловскій, а за нимъ и Слонимскій, ставятъ въ вину Толстому, что его идеи, понравившись какой - то газетѣ, не передѣлали ее радикально, такъ какъ эта газета продолжаетъ любить балетъ! Это все равно, что поставить въ вину Шопенгауэру, отчего его поклонники продолжаютъ жить, а Берклею, что они продолжаютъ ѣсть и пить. Вѣроятно, въ средніе вѣка судьи, присудившіе на костеръ какого-нибудь Бруно, тоже были увѣрены, что они

спасли отечество. Но то были средніе вѣка въ Европѣ! А у насъ?

II.

Намъ скажутъ, что въ нападеніяхъ на выдающихся людей проявляется не одинъ безсознательный консерватизмъ и боязнь новизны и идейнаго броженія, нарушающаго остановившіеся либеральные и реакціонные шаблоны мысли,—что въ этомъ процессѣ есть доза безсознательнаго демократизма.

Мы не знаемъ ничего почтеннѣе сознательнаго демократизма, но нѣтъ ничего вреднѣе и хуже того безсознательнаго демократизма кухонь и лакейскихъ, когда сплетничаютъ и зубоскалятъ о господахъ потому, что ихъ не понимаютъ; когда ихъ третируютъ свысока, съ точки зрѣнія дворницкой, не зная, что эти господа Шекспиры, Гумбольдты, Байроны.

Нѣкоторые критики по поводу Толстого распространяются о другомъ, противоположномъ злѣ, объ излишнемъ холопствѣ публики передъ геніями. Такъ, г. Скабичевскій говоритъ: „у насъ Скобелева, за то, что онъ великій воинъ, считали способнымъ быть и великимъ политикомъ, а Толстого за то, что онъ великій художникъ, считаютъ способнымъ быть и великимъ философомъ“. Да, скажемъ, это большое зло, и слѣдуетъ разсматривать идеи человѣка по существу, а не потому, что онъ геній. Но, однако, на такое предубѣжденіе въ пользу геніевъ-художниковъ есть и основанія: тотъ же Скабичевскій пишетъ въ Новостяхъ отъ

9-го августа: „Нельзя быть геніальнымъ художникомъ, не будучи широко образованнымъ и мыслящимъ человѣкомъ.“ Но отсюда прямой выводъ, что отъ каждаго геніальнаго художника можно ожидать по меньшей мѣрѣ интересныхъ идей, разъ онъ въ то же время не можетъ не быть широко-мыслящимъ и образованнымъ человѣкомъ. Относительно геніевъ умственное рабство сказывается въ двухъ противоположныхъ формахъ: одни раболѣпствуютъ, а другіе, наоборотъ, стараются дѣлать видъ, что вовсе имъ не увлечены, что у нихъ достаточно собственнаго ума, чтобы и къ генію относиться критически, и они лѣзутъ изъ кожи вонъ, чтобы уловить у него какую-нибудь ошибочку, противорѣчіе. Это—отношеніе школьника, встрѣтившагося въ обществѣ или на улицѣ съ учителемъ и старающагося своимъ развязнымъ видомъ, безпрестанными возраженіями и небрежными манерами показать всѣмъ, что онъ не боится учителя, что онъ, если хотите, готовъ его даже и обругать. Посмотрите, съ какимъ апломбомъ носятся школьники съ каждой ошибкой, уловленной у учителя. Мы готовы признать, что въ этомъ дѣтскомъ либерализмѣ есть кое-что симпатичное (во всякомъ случаѣ, оно лучше демократизма лакейскихъ), но тѣмъ не менѣе, это не отношеніе европейца и серьезнаго человѣка, дѣйствительно стоящаго выше умственнаго рабства: тому нечего бояться, что онъ унизитъ себя, если отнесется съ уваженіемъ къ великому таланту и многое извинитъ ему за то одно, что онъ раньше далъ, особенно если извѣстно, что онъ человѣкъ безспорно честный, искренній и любящій человѣчество.

Таково отношеніе къ Толстому европейской печати: напримѣръ «Revue Philopsohique», издаваемый знаменитымъ ученымъ, Рибо, отнесся къ Толстому съ величайшимъ уваженіемъ, хотя и не раздѣляетъ его мнѣній.

III.

Мы займемся въ слѣдующихъ главахъ статьями г. Н. М. (Н. Михайловскаго, какъ объявилъ онъ самъ въ этихъ статьяхъ), напечатанныхъ въ майской, іюньской и іюльской книжкахъ «Сѣвернаго Вѣстника».

Свою первую статью онъ начинаетъ упреками Толстому за непослѣдовательность, т. е. за чисто личную черту характера, а затѣмъ дѣлаетъ экскурсію въ его семейныя и частныя дѣла: Толстой, видите ли, имѣетъ 600,000 капитала, а проповѣдуетъ нищенство, въ то же время онъ печатаетъ новое изданіе своихъ сочиненій, за которое заставляетъ платить себѣ 18 руб., а между тѣмъ въ нихъ новъ только XII томъ, который отдѣльно не продается, такъ что лица, уже купившія прежнее изданіе, должны платить 18 руб. собственно за одинъ томъ.

На этотъ пріемъ возсталъ даже г. Слонимскій въ «Вѣстникѣ Европы»,—другой не менѣе ярый критикъ Толстого. «Нѣтъ ничего легче, говоритъ Слонимскій,—какъ обвинять проповѣдника въ этихъ очевидныхъ для всякаго несоотвѣтствіяхъ между словомъ и дѣломъ, пользуясь его собственными признаніями, но справедливо ли сводить вопросы, поднятые Толстымъ,

на личную полемику, на мелочные укоры и нападки»?

«Разница между Л. Толстымъ и другими писателями заключается въ томъ, что первый разсказалъ свои слабости, а другіе не дѣлаютъ этого, а напротивъ, стараются, быть можетъ, выставлять себя передъ читателями въ наиболѣе выгодномъ свѣтѣ» («Вѣстн. Евр.», августъ, стр. 812).

Эти намеки на кого-то, подобно защитѣ одной газеты, скорѣе оскорбляютъ Толстого, чѣмъ оправдываютъ его, ибо подразумѣваютъ, что обвиненія противъ Толстого справедливы, и только критики Толстого еще хуже его. Это вовсе не лестно, и мы покажемъ, что только близорукость критиковъ внушила имъ такую защиту. Менѣе близоруки слѣдующія слова г. Слонимскаго въ защиту Толстого противъ обвиненій г. Михайловскаго:

«Нѣкоторые упреки, дѣлаемые Толстому, могли бы быть устранены весьма простымъ житейскимъ предположеніемъ: если ближайшіе родственники, жена и дѣти не раздѣляютъ идей о превосходствѣ бѣдности передъ богатствомъ, и о презрѣніи къ деньгамъ, то всякая попытка раздать имущество или отказаться отъ доходовъ, въ ущербъ интересамъ семьи, повлекла бы за собою назначеніе опеки, по существующимъ законамъ. Почему не допустить, что именно это обстоятельство лишаетъ автора безконтрольнаго права распоряжаться своимъ достояніемъ и своими доходами по личному усмотрѣнію» («Вѣстникъ Европы» августъ, стр. 813).

Хотя въ этомъ есть доля правды, но мы должны сказать, что мотивы, заставляющіе Толстого не посту-

пать вопреки семьѣ, насколько мы его понимаемъ, гораздо выше и чище, чѣмъ простой страхъ опеки и семейной вражды, и удивительно одно, какъ этого не понимаетъ либеральная журналистика, которая, конечно, искренно порицаетъ всякій семейный деспотизмъ; а въ данномъ случаѣ упрекаютъ человѣка за то, что онъ не желаетъ пользоваться именно этимъ деспотизмомъ. Я поясню свою мысль примѣромъ. Когда я былъ у Толстого прошлою осенью, онъ былъ очень увлеченъ вегетаріанизмомъ, т. е. питаніемъ одною растительною пищею, чтобы не мучить и не убивать животныхъ. Посмотримъ же, какъ онъ проводилъ и какъ могъ проводить свою идею среди семьи, и отсюда мы поймемъ, почему онъ такъ, а не иначе проводитъ и другія свои идеи въ своей же семьѣ. А проводилъ онъ свою идею такъ: прежде всего самъ не сталъ ѣсть мяса, а во-вторыхъ, старался у б ѣ ж д а т ь свою семью отказаться отъ него, и я слышалъ, что два члена семьи уже не ѣли мяса. Скажутъ, что это очень малые результаты, что этимъ онъ спасалъ въ годъ какую-нибудь сотню курицъ, десятка два быковъ, полсотни барановъ отъ насильственной смерти, что это капля въ морѣ. Согласенъ, но теперь посмотримъ, какой же другой способъ могъ употребить Толстой? Какъ глава семьи, онъ могъ бы распорядиться деспотически, т. е. просто запретить своимъ дѣтямъ и женѣ ѣсть мясо, а въ случаѣ сопротивленія прибѣгнуть къ силѣ; повару же долженъ былъ запретить готовить мясо. Такъ ли? Сдѣлалъ ли бы это кто-либо изъ васъ, господа, упрекающіе Толстого въ томъ, что онъ будто бы непослѣдователенъ своимъ

идеямъ только потому, что, отрицая что-либо, не запрещаетъ своей семьѣ этимъ пользоваться, пока сама семья не убѣдится? Если бы онъ распорядился деспотически, то развѣ вы, господа, не закричали бы на него первые, что это—величайшій деспотизмъ, что онъ не смѣетъ заставлять насильно другихъ ѣсть или дѣлать не то, что они хотятъ, что онъ долженъ въ семьѣ дѣйствовать убѣжденіемъ, а не насиліемъ.

Прекрасно. Но вотъ онъ, считая, напримѣръ, зломъ житье чужимъ трудомъ, рѣшился идти тѣмъ же путемъ, т. е. самому начать работать, не брать ничего у другихъ, а въ то же время убѣждать и семью поступать такъ же. И что же? Вы его именно за это теперь и упрекаете, кричите, что онъ поступаетъ какъ несостоятельные должники, переводящіе имѣніе на женъ и т. п. Какъ же вы не сообразите, что если онъ, по вашему, не имѣетъ права запретить семьѣ ѣсть мясо,—какъ бы не былъ убѣжденъ въ злѣ и варварствѣ этого сорта пищи,—что онъ тѣмъ менѣе, по вашему же, долженъ имѣть право заставить свою семью, путемъ своей деспотической власти, не жить чужимъ трудомъ, не пользоваться имѣніемъ, доходами или изданіемъ его сочиненій! Вѣдь, это было бы съ его стороны еще большимъ семейнымъ деспотизмомъ, чѣмъ велѣть повару не готовить мяса.

Что касается 2-го изданія сочиненій, то каждому извѣстно, во-первыхъ, что онъ въ этомъ изданіи не принималъ никакого участія, а во-вторыхъ, что и его семья, выпустившая это изданіе, только позднѣе получила разрѣшеніе выпустить XII томъ отдѣльно, о чемъ

давно хлопотала, желая удовлетворить лицъ, имѣвшихъ прежнее изданіе.

Надѣюсь, что по 1-му пункту обвинительнаго акта г. Михайловскаго публика можетъ теперь успокоиться. Надѣюсь, теперь она поняла, что Толстой здѣсь не только не противорѣчилъ своимъ принципамъ, но былъ наиболѣе послѣдователенъ, и не только своимъ принципамъ, но и вообще либеральнымъ принципамъ каждаго порядочнаго человѣка, отрицающаго въ семьѣ деспотическое насиліе.

Теперь намъ по этому пункту остается выполнить 2-ю часть нашей программы, т. е. освѣтить психологическую сторону толпы, обвинявшей Толстого въ этомъ яко бы противорѣчіи. Что могло такъ ослѣпить ее, что она не видѣла столь простого объясненія? Тутъ можно предполагать нѣсколько психическихъ мотивовъ, и который изъ нихъ вѣрнѣе, окажется въ теченіи всего нашего изслѣдованія: во-первыхъ, каждый, обвиняя какого-либо вліятельнаго моралиста въ противорѣчіи его словъ съ дѣломъ, тѣмъ самымъ косвенно оправдываетъ себя и свои противорѣчія словъ съ своими принципами. „Ужь если-де такой человѣкъ противорѣчитъ, то мнѣ извинительно“. Значитъ, первый мотивъ лежитъ въ разбуженной совѣсти. Второй мотивъ заключается въ томъ, что идеи моралиста иногда тяжело исполнить: для этого надо отказаться отъ многихъ скверныхъ привычекъ, и человѣкъ, чувствуя, тѣмъ не менѣе, что моралистъ правъ, находитъ одну только отговорку: его идеи неосуществимы, и неосуществимы не мною только лично, по моей слабости и тряпичности, а всѣми, и даже

738323
Научная библиотека Уральского Госуниверситета г. Свердловск
Уральской КАФЕДРЫ БИБЛИОТЕКА ЛЕНИНИЗМА Марксизма
БИБЛИОТЕКА Шифр Инв. 69531 Областн. Курс. Пом. Гандист Свердловск

имъ самимъ; отсюда страстная потребность доказать, что моралистъ самъ не исполняетъ своихъ идей. Эта-то страстность, называемая потребностью самооправданія въ своихъ собственныхъ глазахъ, дѣлаетъ людей совершенно слѣпыми къ тому, что никакого противорѣчія у генія нѣтъ, что, наоборотъ, есть поразительная послѣдовательность. Наконецъ, третьимъ мотивомъ можетъ быть вообще умственная слабость, неумѣнье охватить принципы генія въ ихъ цѣломъ и провести логическую связь между этимъ цѣлымъ и его жизнью. Такъ, въ этомъ случаѣ критики замѣтили только, что Толстой проповѣдуетъ прелесть бѣдности, а забыли, что онъ ставитъ во главу своего ученія—отрицаніе деспотическаго насилія, для проведенія своихъ идей какъ въ семьѣ, такъ и въ обществѣ. Замѣтивъ это, пойдемъ дальше.

Второе обвиненіе г. Михайловскаго представляетъ неожиданный скачокъ къ вопросу: что сдѣлало Толстого „всероссійскимъ фаворитомъ“? Подъ этимъ выраженіемъ надо понимать не что иное, какъ то, что Толстой-де любимецъ всѣхъ партій. „Я не удивляюсь,—пишетъ г. Михайловскій,—что Толстому поклонялись, какъ художнику... Я не удивляюсь, что сердца алчущихъ и жаждущихъ правды и нравственнаго обновленія раскрываются передъ проповѣдью гр. Толстого, какова бы ни была ея цѣнность вообще, но она направлена, между прочимъ, и на то, чтобы будить совѣсть“.

Что же удивляетъ критика? Его удивляетъ, что въ одной газетѣ, которая на своихъ страницахъ продол-

жаетъ проповѣдывать балетъ, появились фельетоны въ защиту Толстого.

Если бы какая-либо газета, даже съ еще болѣе предосудительнымъ направленіемъ, защищала Толстого, то въ этомъ еще не было бы доказательства противъ его идей. Для этого требовалось бы доказать, во-первыхъ, что она вѣрно поняла идеи Толстого, что она ихъ изучала не со словъ тѣхъ же либеральныхъ фельетонистовъ, сдѣлавшихъ изъ идей Толстого какое-то мракобѣсіе. Мы знаемъ такой случай: одна очень честная писательница, живя это лѣто въ деревнѣ, прочла фельетонъ одной либеральной газеты о Толстомъ и воспылала противъ него гнѣвомъ. Тогда ея знакомыя послали ей подлинную статью Толстого, и она была поражена искаженіями фельетониста до такой степени, что писала буквально слѣдующее: во-первыхъ, что это совсѣмъ не то, что она вычитала въ газетѣ, а во-вторыхъ, что она съ этихъ поръ даетъ себѣ слово никогда не вѣрить фельетонисту NN.

Развѣ не могло того же случиться съ редакціей какой угодно газеты, но только произвело обратный эффектъ: знакомясь съ сочиненіями Толстого по искаженіямъ фельетонистовъ, редакція могла повѣрить, что Толстой проповѣдуетъ всякую тьму, и вотъ самая темная газета явилась бы защитить его

Мы этимъ вовсе не хотимъ сказать, что защита той газеты, на которую намекаетъ г. Михайловскій, была такова. Мы хотѣли только вообще показать нелѣпость обвиненія писателя въ томъ, что его защищаетъ кто бы то ни было. Относительно той газеты, о которой

идетъ дѣло, мы, напротивъ, вполнѣ вѣримъ въ ея полную искренность и подробное изученіе идей Толстого. И если эта газета не измѣняетъ въ то же время своимъ старымъ симпатіямъ, напримѣръ, къ балету, можно ли въ этомъ винить Толстого? Писатель можетъ пробудить въ людяхъ сознаніе, совѣсть, но, если не всѣ идутъ дальше и не готовы тотчасъ осуществить на дѣлѣ то, что въ нихъ проснулось, писателю все же надо быть благодарнымъ и за то, что онъ пробудилъ. Да и кто же кругомъ насъ, едва убѣдившись въ чемъ-либо, немедленно это и осуществляетъ въ жизни? Укажите мнѣ кого-либо изъ вашихъ послѣдователей, г. Михайловскій, кто, напримѣръ, подъ вліяніемъ вашей проповѣди противъ раздѣленія труда, сталъ бы самъ все для себя дѣлать? А между тѣмъ, г. Михайловскій объ этомъ сочувствіи какой-то газеты пишетъ двѣ страницы и включаетъ этотъ фактъ въ свой обвинительный актъ: „Графъ Толстой, какъ Самсонъ,—говоритъ г. Михайловскій,—потрясаетъ мощными руками колонны зданія, а ликующіе филистимляне, продолжая поклоняться Дагону и Астартѣ, не гонятъ его, не бранятъ, а даже похваливаютъ: молодецъ, Самсонъ! Должно быть, не страшна имъ мощь Самсона, должно быть, они увѣрены, что не расшатать ему колоннъ и не согнать Дагона и Астарты съ ихъ пьедестала!“

Мы уже высказали ранѣе, что подобный взглядъ на идеи пахнетъ средневѣковою наивностью.

Мы не даромъ такъ долго остановились на этомъ курьезномъ обвиненіи; разберемъ его теперь психологически: конечно, г. Михайловскій прекрасно знаетъ, что

у Толстого далеко не такъ много поклонниковъ изъ слугъ Дагона и Астарты, какъ онъ старается представить; не можетъ же онъ не знать того, что мы разсказали въ началѣ статьи, а именно, что не было въ печати органа, не было такого направленія, которое бы не лягнуло Толстого, а вѣдь печать только выраженіе общественнаго мнѣнія. Знаетъ онъ, что изъ всей прессы онъ могъ подыскать только одну газету, защищавшую Толстого (впрочемъ. на сторонѣ Толстого была еще „Недѣля“, но о ней г. Михайловскій умолчалъ, ибо ее нельзя было прикрѣпить къ Дагону и Астартѣ), знаетъ онъ, что на Толстого нападали и Мещерскій, и Гиляровъ-Платоновъ, и Ланинъ, и Нотовичъ, и „Странникъ“, и „Православное Обозрѣніе“, знаетъ, что въ то время, какъ статьи г. Михайловскаго печатались въ подцензурномъ изданіи, Толстой читался только въ рукописяхъ, и все же г. Михайловскій старается доказать, что Толстой угодилъ „всѣмъ лагерямъ“, что онъ „всероссійскій фаворитъ“. Какая цѣль у г. Михайловскаго? Почему ему нужно доказать, что онъ выступаетъ борцомъ противъ цѣлаго общества, когда ему хорошо извѣстно, что,—стоитъ подойти къ любому прохожему на Невскомъ и спросить, какъ онъ думаетъ о Толстомъ, и тотъ непремѣнно выбранитъ Толстого со словъ какой-нибудь большой или малой газетки. Единственное есть объясненіе и оно не въ пользу г. Михайловскаго: вѣдь, нападая на поверженнаго толпою генія, онъ далеко не геройскій поступокъ совершалъ; ну, а если написать, что всѣ стоятъ передъ львомъ на колѣняхъ, а онъ пришелъ, пошутилъ и побѣдилъ... это—другое дѣло.

—Все это мы должны были проанализировать вовсе не за тѣмъ, чтобы показать печальныя стороны въ литературномъ поведеніи г. Михайловскаго. Мы не прокурорствовать собрались. Важно тутъ другое, важенъ крайне интересный психологическій фактъ: какъ увидимъ ниже, г. Михайловскій буквально обвиняетъ далѣе Толстого въ томъ, что тотъ „стучится въ отворенную дверь", чтобы тѣмъ надѣлать шуму и обратить на себя вниманіе!!

Геніальному человѣку толпа приписываетъ свои чувства, она не въ силахъ повѣрить въ его искренность, въ его безкорыстіе, въ его равнодушіе къ фальшивой славѣ, вызванной, напримѣръ, стукомъ въ отворенную дверь; толпа не можетъ повѣрить, что геній ищетъ только истины, совершенно отрѣшаясь отъ мелочныхъ страстишекъ, ибо у него довольно по горло и славы, и шума объ немъ, и все это ему даже надоѣло и опостылѣло. Мы видѣли, что критикъ самъ стучится въ отворенную дверь, что онъ нападаетъ на писателя, на котораго уже два года всѣ напали, но старается показать видъ, что, наоборотъ, всѣ за этого писателя, что онъ—всероссійскій фаворитъ, что ему поклоняются даже слуги Дагона и Астарты. Такимъ способомъ онъ и себѣ, и другимъ кажется героемъ, хотя намъ ясно, что онъ ломится въ открытую дверь. И онъ естественно приписываетъ свою страсть генію.

Замѣтимъ и это психологическое явленіе и пойдемъ дальше.

На слѣдующихъ страницахъ критикъ перескакиваетъ къ новой темѣ: насколько искренна проповѣдь Толстого? и увѣряетъ, что Толстой нигдѣ не кается

искренно; онъ кается-де, напримѣръ, общими мѣстами и страшными словами: „я убивалъ людей“, и т. п., но подъ этимъ скрывается-де невинная вещь, въ которой не стыдно сознаться, ибо это просто значитъ, что авторъ служилъ въ военной службѣ.

Все это нужно для того, чтобы далѣе доказать, что у Толстого нѣтъ „истиннаго смиренія и самобичеванія“ (стр. 200). На той же стр. критикъ ведетъ атаку дальше и уличаетъ Толстого въ новомъ противорѣчіи словъ съ дѣломъ. Въ одной изъ сказокъ, Толстой рисуетъ мужика, дѣлавшаго добро тайно, г. Н. М. вопрошаетъ Толстого: „почему же онъ самъ не тонетъ въ неизвѣстности? Отчего, напротивъ того, слава его гремитъ по всему цивилизованному міру? (Вотъ даже въ чемъ виноватъ Толстой! И замѣтьте, это все называется: критически разбирать идеи писателя!) Отчего каждое благородное движеніе души его и каждый сшитый имъ сапогъ (очень остроумно!) становятся немедленно предметомъ горячихъ разсужденій въ печати!“ (А чѣмъ же Толстой и тутъ виноватъ? Развѣ онъ объявляетъ о сапогахъ, которые шьетъ?).

Вдругъ съ этого обвиненія критикъ перескакиваетъ совсѣмъ на новое: какая-де странная слава у Толстого! Была слава беллетриста, а теперь онъ отрицаетъ свою прошлую дѣятельность и за это славу получаетъ! „И за плюсъ—слава, и за минусъ—слава, и плюсъ на минусъ не сокращаются, а въ противность всякой логикѣ и ариометикѣ, выходятъ двѣ славы...“ Въ самомъ дѣлѣ, какой ужасный человѣкъ этотъ Толстой: двѣ славы на-

жилъ—и за плюсъ, и за минусъ! И за искусство, и за отрицаніе искусства! Удивительно!

Нужно ли разъяснять, читатель, странность этого обвиненія? Чѣмъ же виноватъ великій художникъ, что онъ сперва пріобрѣлъ славу за свое искусство, а потомъ рѣшилъ, что прежній видъ работы безполезенъ, что надо писать для другой среды, для нея работать, и эти мысли изложилъ съ такимъ могучимъ талантомъ, увлеченіемъ и искренностью, что его слава удвоилась.

Но это обвиненіе становится совсѣмъ комичнымъ, когда критикъ, забывъ, что онъ только-что, на 200 и 201 стр., обвинилъ Толстого въ двухъ славахъ,—и за плюсъ, и за минусъ,—на 203 стр. пишетъ слѣдующее: „ни въ этомъ 12 томѣ, ни въ другихъ новыхъ произведеніяхъ гр. Толстого, какія мнѣ удалось читать, я не нашелъ, собственно говоря, ничего новаго, ничего такого, что не заключалось бы, иногда только въ зачаточномъ, а иногда и въ очень развитомъ видѣ въ его прежнихъ, даже самыхъ раннихъ, даже беллетристическихъ сочиненіяхъ!“

Вотъ тебѣ и разъ! А какъ же вы раньше говорили, что прежняя слава Толстого была за плюсъ, а теперешняя за минусъ, и включили это въ обвинительный актъ! Чего же вы раньше удивлялись, что у него двѣ славы? Оказывается одна слава, и новая слава есть только прямое продолженіе старой, ибо ничего новаго Толстой не сказалъ.

Видите ли, читатели, на 200 стр. надо было доказать, что Толстой непослѣдователенъ, неискренен, корыстолюбивъ, славолюбивъ, вообще человѣкъ никуда

не годный; теперь надо доказать, что онъ „давно ничего новаго не предъявлялъ“ (стр. 204), а что это у него вытягивается „шуйца“, ибо, какъ открылъ ранѣе г. Н. Михайловскій, въ своихъ старыхъ статьяхъ „Шуйца и Десница гр. Толстого“,—у того, видите ли, двѣ руки, „два теченія“, всю жизнь борющихся въ немъ“. Повидимому, для поясненія этихъ двухъ рукъ Толстого разсказывается эпизодъ изъ статьи „О переписи“, напечатанной у насъ, гдѣ Толстой повѣствуетъ, какъ ему трудно было раздать 36 рублей, оставшихся отъ пожертвованій. Передача этого эпизода кончается на стр. 205 восклицаніемъ критика: „Нѣтъ, какъ хотите, а живого непосредственнаго чувства тутъ маловато!“ Затѣмъ идетъ изложеніе статьи о женщинахъ, тоже для того, чтобы доказать, что у Толстого „живого непосредственнаго чувства маловато!“

По поводу этой статьи онъ уже обвиняется и въ безтактности, и въ томъ, что ломится въ открытую дверь. Это надо понимать въ томъ смыслѣ, что женскіе курсы у насъ и безъ того не пользуются особымъ благоволеніемъ, а Толстой своими нападками подливаетъ масла въ огонь. Читатели знаютъ, что мы вовсе не сторонники взглядовъ Толстого на женщинъ и выразили наши возраженія въ двухъ статьяхъ подъ рядъ, но мы рѣшительно не можемъ обвинять Толстого въ томъ, что ему приписывается критиками. Толстой дѣйствительно сказалъ, что у женщинъ есть болѣе важное дѣло и обязанности, чѣмъ наука, и это дѣло – замужество, рожденіе дѣтей и ихъ воспитаніе, но не просто воспитаніе, а

такое, которое бы подготовило дѣтей къ лучшему, болѣе справедливому устройству общества [1]). Этотъ пунктъ пропускаютъ всѣ критики и у нихъ выходитъ, что Толстой далъ женщинамъ единственную роль: рожать дѣтей и кормить ихъ. Нами было указываемо, что Толстой дѣлаетъ тутъ ошибку въ томъ ужь отношеніи, что даже самое воспитаніе дѣтей въ его смыслѣ, и даже просто сколько-нибудь сносное воспитаніе немыслимо провести безъ предварительной научной подготовки; кромѣ того, есть масса дѣвушекъ, не могущихъ идти замужъ или не желающихъ этого; на это Толстой въ письмѣ, напечатанномъ у насъ, возражалъ, что онъ-де ничего не имѣетъ противъ научныхъ занятій тѣхъ женщинъ, которыя не могутъ идти замужъ, а также и замужнихъ женщинъ, когда онѣ „отрожаются“. Что же касается тѣхъ, которыя выходятъ замужъ, то, чтобы воспитать дѣтей въ томъ духѣ и съ тѣми цѣлями, какія указаны выше, онъ находитъ достаточнымъ прочесть „Евангеліе“ и не закрывать глазъ и ушей. Мы возражали ему вновь въ той же книжкѣ, въ статьѣ „Обо всемъ“, доказывая, что Евангеліе ставитъ только моральныя цѣли, но не говоритъ о прикладныхъ, практическихъ истинахъ, которыя даются только наукой, какъ изслѣдованіемъ законовъ явленій. И такъ, не будучи согласны съ Толстымъ, мы, тѣмъ не менѣе, не въ состояніи понять, какъ могли изъ его словъ вывести то, что вывели, и обвинять его въ томъ, въ чемъ обвиняютъ, т. е. въ стремленіи лишить женщинъ высшаго

[1]) См. «Русское Богатство» 1887 г. № 5—6, стр. 292, строка 13 и слѣд.

образованія, заставить ихъ только „рожать“ и кормить дѣтей. Идея же Толстого совсѣмъ иная: онъ въ женщинѣ видитъ орудіе истиннаго прогресса путемъ воспитанія, ибо въ воспитаніи людей съ дѣтства видитъ могучее средство измѣнить людей къ лучшему.

Вотъ наиболѣе общее выраженіе сущности его мысли. Такъ ее затемнить и исказить, какъ это сдѣлали, это можно было только съ самою сознательною заднею мыслью [1]). Взглянемъ, какъ измѣняетъ г. Михайловскій эту самую простую мысль Толстого. Онъ говоритъ о его статьѣ «Женщинамъ»:

«Статья эта, направленная противъ высшаго женскаго образованія (!!?), явилась какъ разъ въ то время, когда высшее женское образованіе прекрати-

---

[1]) И что удивительно: критики Толстого, вродѣ г. Скабичевскаго, вдругъ въ этомъ вопросѣ стали даже народниками и обвиняютъ Толстого въ томъ, что онъ не соображается тутъ съ идеаломъ народа, гдѣ женщина работаетъ всѣ тяжелыя работы рядомъ съ мужчиной. Но эти господа являютъ здѣсь намъ новый поразительный психологическій фактъ: они до того увлечены стремленіемъ унизить Толстого, что забыли всѣ свои собственныя идеи. Такъ, каждый изъ нихъ, конечно, знаетъ и читалъ или слышалъ отъ любого земскаго врача, живущаго въ деревнѣ, что только крайняя бѣдность тому причиной. Земскіе врачи всей Россіи скажутъ вамъ, что нѣтъ почти ни одной крестьянской женщины, которая бы не страдала самыми тяжкими женскими болѣзнями (напр., prolapsus uteri, retroflexio и retroversio, изнурительныя кровотеченія и многія другія), происходящими отъ необходимости тяжелой работы въ послѣдніе дни беременности и первые дни послѣ родовъ. (Баба встаетъ съ постели иногда въ самый день родовъ, а ужь никогда не позже второго, тогда какъ самая элементарная гигіена родильницы требуетъ лежать 9 дней). Кромѣ того, каждый деревенскій житель разскажетъ вамъ, сколько крестьянскихъ дѣтей погибаетъ отъ обжоговъ, отъ собакъ, даже отъ свиней только потому, что въ рабочіе дни остаются безъ матерей сколько въ деревняхъ случается пожаровъ, отъ того же. И неужели это—идеальное положеніе для народа, для его женщинъ и для воспитанія и роста его дѣтей!

лось". Очень жаль, что оно прекратилось; но при чемъ же тутъ Толстой? И какъ онъ могъ знать, что готовилась подобная мѣра? Курсы закрыли почти одновременно съ выходомъ въ свѣтъ статьи, даже немного позже, стало-быть она писалась, когда объ этомъ не было ни слуху, ни духу. Но г. Михайловскій объ этомъ умалчиваетъ и говоритъ даже такъ, какъ будто статья была написана послѣ закрытія курсовъ!!! Не дуренъ пріемъ? И вотъ этотъ-то пріемъ понадобился г. Михайловскому для того, чтобы построить на 205 стр. обвиненіе противъ Толстого въ томъ, что онъ ломится въ открытую дверь, желая произвести шумъ и увеличить свою славу: «Незавидная эта слава,—прибавляетъ наставительно Михайловскій,—и можетъ быть нѣкоторые изъ лавровъ, украшающихъ чело графа, завяли при этомъ отъ стыда!»

Какъ вамъ это нравится, читатель, послѣ того, что нами выяснено выше?

Вотъ и вся первая статья г. Михайловскаго. Вы видите, что въ ней объ идеяхъ Толстого (кромѣ искаженной мысли о женщинахъ) нѣтъ ни слова. Разбирается самъ Толстой, его характеръ, его противорѣчія, обвиняется его личность во всякихъ гнусностяхъ,

---

И давно ли тѣ же критики плакали надъ стихами Некрасова, въ которыхъ женщина жнетъ, а въ это время

Слышится крикъ отъ сосѣдней полосыньки...
Баба туда. Растрепалися косыньки,
Надо ребенка унять... и т. д.

И вотъ, то, что еще нѣсколько лѣтъ тому назадъ считалось предметомъ ужаса и отрицанія, теперь возводится въ народный якобы идеалъ!

но его идеи не опровергаются ни однимъ словомъ. Какая же цѣль этой статьи? Въ концѣ статьи, г. Михайловскій какъ бы спохватывается и пытается намекнуть на эту цѣль, оправдывая ею свое невѣроятное отношеніе къ Толстому слѣдующими фразами:

«Пусть всѣ негодующіе на вышенаписанныя строки помнятъ, что гр. Толстой—большой человѣкъ, сила, которая, какъ и всякая сила, можетъ приносить большую пользу и большой вредъ, можетъ однимъ и тѣмъ же напряженіемъ легкихъ раздуть уголь и погасить свѣтильникъ. Никому не уступлю я въ глубокомъ уваженіи къ десницѣ Толстого, въ уваженіи и любви почти личной. Но именно поэтому шуйца его, такъ непомѣрно вытянувшаяся въ послѣднее время, вызываетъ во мнѣ особенно горькія чувства».

Изъ этихъ словъ можно понять одно, что г. Н. М. своими статьями думаетъ вернуть эту великую силу на путь истинный, отвлечь ее отъ задуванія свѣтильника и направить на раздуваніе угля. Если бы Толстой стоялъ на пути задуванія свѣтильниковъ, мы бы могли только привѣтствовать стремленія г. Н. М., однако никакъ не въ той формѣ, въ какой они выразились. Въ этой же формѣ, въ формѣ клеветы, личныхъ придирокъ, брани, упрековъ, совершенно не заслуженныхъ, въ этой формѣ обвиненій Толстого въ неискренности, фарисействѣ, жаждѣ славы, хотя бы путемъ грохота въ отворенную дверь, этимъ путемъ едва ли г. Н. М. можетъ что-нибудь сдѣлать, кромѣ зла.

Попутно для читателей теперь выяснился отрывочный характеръ статей г. Михайловскаго, дѣлающій

крайне труднымъ уловить его мысль и возражать ему. Однако, чѣмъ дальше читаешь эти статьи, тѣмъ болѣе убѣждаешься, что ихъ непослѣдовательность и отрывочность не совсѣмъ случайны. Г. Михайловскій, съ ловкостью прокурора, желающаго прежде всего разрушить обаятельное дѣйствіе личности противника, старается ударить по самымъ чуткимъ струнамъ души своихъ читателей. Отъ этого онъ и порхаетъ отъ одного вопроса къ другому, безъ всякой внѣшней послѣдовательности. Онъ, какъ мы видѣли, началъ съ намековъ на корыстолюбіе Толстого, при изданіи XII тома, т. е. сыгралъ прежде всего на струнахъ досады противъ Толстого,—досады за переплаченные будто бы ему 18 р. Эта карманная ранка была очень жива и болѣзненна у читателей, и онъ ее выбралъ первою (недурное мнѣніе о читателяхъ своихъ!). Сопоставленіе 600,000 имѣнія графа, съ этимъ фактомъ, должно было возмутить кстати и всю небогатую читающую молодежь, а указаніе на противорѣчіе этихъ якобы поступковъ Толстого съ его идеями сразу опрокидывало вѣру въ честность и искренность Толстого, и въ то же время располагало къ критику тѣмъ, что облегчало совѣсть всѣхъ тѣхъ, у кого она была задѣта Толстымъ, и кто давно внутренно имѣлъ противъ него зубъ, чувствуя, что не въ силахъ отказаться отъ того, отъ чего отказаться совѣтывалъ Толстой. Обвинивъ его въ корысти, критикъ обвиняетъ его, какъ мы видѣли, въ жаждѣ славы, въ такой ужасной жаждѣ, что Толстой не постыдился напасть на высшіе женскіе курсы, лишь бы надѣлать больше шуму и увеличить свою славу. При

этомъ умышленно умалчивается, что, когда Толстой писалъ о женщинахъ, о закрытіи курсовъ и слуху не было.

V.

Прежде, чѣмъ идти дальше, поставимъ опять нѣсколько психологическихъ вопросовъ.

Читатель видѣлъ, что мы раскрыли нѣсколько очевидныхъ абсурдовъ, что эти абсурды до того явны, что надо допустить одно: или г. Михайловскій, подъ вліяніемъ какой-то страсти, (напримѣръ, во что бы то ни стало сдѣлаться спасителемъ отечества отъ ужаснаго Толстого),—сталъ совсѣмъ слѣпымъ, или же онъ отлично видитъ, что говоритъ не-вѣсть-что, но, надѣясь на наивность публики, преслѣдуетъ какую-то свою цѣль, которую считаетъ до того важною, что она оправдываетъ всякія неблаговидныя средства, т. е. ложь, клевету, а, стало быть, публичный обманъ,—обманъ своихъ читателей, ради того, чтобы ихъ спасти отъ какой-то бѣды, отъ какого-то зла. Что эта цѣль не есть обращеніе Толстого на путь истинный, это, кажется' очевидно.

Если вѣрно первое предположеніе, и г. Михайловскій ослѣпленъ какою-то страстью и искренно заблуждается, то надо попытаться разубѣдить его; если же онъ сознательно обманываетъ публику для ея якобы блага, то публика въ правѣ отъ него потребовать отчета: въ чемъ же это благо, въ чемъ же та бѣда, отъ которой ее спасаютъ? Иначе, вѣдь, это выходитъ

черезчуръ деспотическое распоряженіе съ публикою: онъ долженъ считать ее неспособною выбрать свободно между двумя идеями, его, г. Михайловскаго, и Л. Толстого, онъ вмѣсто точнаго выставленія идей Толстого и противопоставленія ему своихъ идей, искажетъ идеи Толстого. Если вѣрно, что г. Михайловскій поступаетъ такъ сознательно, то мы должны не столько для него, сколько для нѣкоторыхъ его послѣдователей, бросить соціологическій взглядъ на подобный пріемъ. Остановимся же здѣсь на минуту.

О. Контъ, въ своемъ 4-мъ томѣ [1]), справедливо выясняетъ, что періоду общественныхъ реформъ предшествуетъ идейная борьба, и что реформа совершается тѣмъ лучше, чѣмъ свободнѣе происходитъ выясненіе противоположныхъ идей, чѣмъ свободнѣе можетъ ихъ обсудить общество и принять то, что ему болѣе соотвѣтствуетъ, отвергнувъ то, что не подходитъ къ его характеру, благу, счастью. Когда кончилась такая борьба и устроился извѣстный порядокъ, тогда уже Контъ признаетъ возможнымъ сдерживать свободу его критики, ибо, въ противномъ случаѣ, не было бы устойчивыхъ формъ общества. Это вытекаетъ изъ основнаго принципа Конта: «Цѣль—прогрессъ; основаніе же—порядокъ». Идеи самого г. Михайловскаго, что прогрессъ есть стремленіе къ счастью, а счастье понятіе субъективное, совершенно согласуются съ первымъ положеніемъ Конта, т.-е., что пока еще идетъ идейная

---

[1]) Cours de Philosophie Posiive, 46, leçon, pp. 46—47. Paris 1877 4-me Ed.

борьба, она должна быть свободна. Въ самомъ дѣлѣ, въ противномъ случаѣ, мнѣ навязали бы не то счастье, какое мнѣ нужно, а какое нравится г. NN, или ZZ. Прекрасно, но, если такъ, то въ этотъ періодъ менѣе всего мыслимо правило «цѣль оправдываетъ средства», относительно своихъ идейныхъ противниковъ. Мы не будемъ здѣсь спорить о томъ, возможно ли вообще это правило: доказывать это—значитъ прати противу рожна; пока люди не откажутся отъ насилія и войны, вездѣ останется и правило «à la guerre, comme à la guerre», т.-е. на войнѣ всѣ средства хороши. И такъ, мы будемъ говорить только объ идейной борьбѣ. Здѣсь, наоборотъ, если человѣкъ дѣйствуетъ не прямыми путями убѣжденія, а, напримѣръ, опозореніемъ личности своего идейнаго противника, или же искаженіемъ его словъ, идей, онъ прямо совершаетъ преступленіе противъ свободы мысли и совѣсти, противъ общественной и личной свободы, ибо этимъ путемъ онъ мѣшаетъ обществу узнать истинную мысль своего противника, и свободно обсудить ея достоинства или недостатки, свободно принять ее или отвергнуть; человѣкъ, уважающій свободу мысли, можетъ только указывать на недостатки чужой идеи и выяснять достоинства своей, но если онъ дѣйствуетъ путемъ искаженія чужой идеи, онъ гораздо больше нарушаетъ свободу общества, чѣмъ въ томъ случаѣ, если бы, пользуясь властью, онъ совсѣмъ ее запретилъ: въ самомъ дѣлѣ, если идея запрещена, она только остается неизвѣстною, если же она искажена, если къ ней, какъ разсказываютъ про какого-то анекдотическаго цензора старинныхъ временъ.

приставлено отрицаніе «не», такъ что гдѣ стоитъ слово „люблю“, оказывается „не люблю“, то это позоритъ передъ обществомъ личность писателя, приписывая ему иногда идеи позорныя, которыхъ онъ не выражалъ. А это въ идейной борьбѣ съ противникомъ все равно, что подпилить у него шпагу на дуэли, или всунуть ему пистолетъ безъ пули.

И вотъ, если бы г. Михайловскій сознательно употребилъ свои пріемы, ради какой-то, только ему ясной цѣли, онъ явился бы нарушителемъ основныхъ началъ свободы слова и свободы личности; онъ бы свое рѣшеніе, свой выборъ той или другой идеи, подсунулъ бы обществу, не дозволивъ выслушать своего противника, т. е. исказивъ его мысль.

Послѣ такого объясненія, пойдемъ дальше, и, быть можетъ, нашъ анализъ выяснитъ нашу загадку.

Въ своей второй статьѣ г. Михайловскій, зная, что въ публикѣ весьма развито извѣстнаго рода самолюбіе, старается показать, что будто Толстымъ, какъ публицистомъ, увлекались только въ силу холопства передъ геніемъ. Такимъ образомъ, задѣвъ эту чувствительную струнку, авторъ переходитъ къ сравненію настроенія Толстого съ послѣднимъ настроеніемъ Гоголя и Достоевскаго. Хотя, конечно, никто лучше его не знаетъ, что Гоголь дѣйствительно увлекся мистицизмомъ, а у Толстого нѣтъ ничего общаго съ мистическимъ началомъ, но г. Михайловскій знаетъ, что мистицизмъ не пользуется расположеніемъ публики, и этого ему довольно. Тутъ весьма тонко критикъ перескакиваетъ къ тѣмъ сказкамъ Толстого, въ которыхъ введенъ фантастиче-

скій элементъ. Вы сперва не понимаете, зачѣмъ это,— но потомъ догадываетесь: публика легко можетъ быть убѣждена, что этотъ фантастическій элементъ сказокъ есть лучшее доказательство мистицизма автора. Мало этого, на страницѣ 203 сдѣланъ весьма ясный намекъ, что Толстой „систематически“ задался цѣлью проводить въ народъ мистицизмъ. „Графъ Толстой,—говоритъ критикъ,—даетъ, повидимому, и другимъ толчокъ въ этомъ направленіи, какъ можно судить по книжкамъ для народа, издаваемымъ фирмою „Посредникъ“. Это ужь выходитъ цѣлая система, обдуманный планъ дѣйствія, а не случайность и не внутренняя потребность таланта!“

И все это изъ-за того, что Толстой въ трехъ-четырехъ разсказахъ для народа ввелъ фантастическій элементъ! Стало-быть, напримѣръ, Диккенсъ, у котораго большинство святочныхъ разсказовъ, читаемыхъ народомъ, имѣютъ фантастическій элементъ, стало-быть и Гете, выводящій въ „Фаустѣ“ чорта, стало-быть Э. Поэ. Тургеневъ съ своими „Призраками“, „Пѣснью торжествующей любви“ и „Кларой Миличъ“ тоже проводники мистицизма!

Что касается разбора моральной идеи, выраженной въ сказкѣ Толстого „Свѣчка“, мы совершенно присоединяемся къ мнѣнію Михайловскаго, что идея эта крайне несимпатична, а самая сказка, или, точнѣе, ея конецъ, — хуже, чѣмъ плохи. Въ этой сказкѣ Толстой является карающимъ зло при посредствѣ кола, выпускающаго кишки у провинившагося ближняго. Однако, что же доказываютъ одна–двѣ плохія сказки? Что и у

геніевъ бываютъ плохія вещи; а никакъ не то, что хочетъ изъ этого вывести г. Н. М., т. е. чуть ли не крѣпостническія тенденціи у Толстого.

Въ 3-й главѣ своей статьи г. Михайловскій опять-таки высказываетъ мысли, вполнѣ намъ симпатичныя, присоединяясь къ борьбѣ Толстого противъ „науки для науки“ и „искусства ради искусства“. Мы не можемъ не согласиться съ нимъ и въ томъ, что онъ осуждаетъ узость тенденцій, вкладываемыхъ Толстымъ въ его послѣдніе народные разсказы. Послѣдствія этой узости уже показали себя: изъ сказокъ Толстого дѣлаются самые противоположные выводы людьми противныхъ лагерей. Напримѣръ, сказка объ Алешѣ, котораго чортъ училъ сердить добраго господина, рѣшительно не выдерживаетъ критики, ибо дѣлаетъ Алеша воплотителемъ злой силы за то только, что онъ сопротивляется злу (рабству), а его хозяина, т. е. живущаго основнымъ зломъ, т. е. рабствомъ, дѣлаетъ представителемъ „добра“, т. е. Бога.

Страницы 213 и 214 посвящены у г. Михайловскаго похваламъ Толстому за его идеи объ искусствѣ. Доходитъ до того, что г. Михайловскій говоритъ, что онъ былъ „влюбленъ“ въ Толстого (стр. 214).

Оканчивается вторая статья тѣмъ, что Толстой, въ то время, какъ мучатъ его брата, сидитъ „въ кельѣ, подъ елью“, т. е., иначе говоря, наслаждается своею святостью и ничего не дѣлаетъ. Это обвиненіе мы разсмотримъ при разборѣ 3-й статьи.

VI.

Третья статья въ іюльской книжкѣ прямо беретъ подъ свою защиту Толстого отъ разгулявшейся улицы. Но кто же выпустилъ на Толстого эту улицу? Но тутъ же, вслѣдъ за защитой, на страницѣ 168, онъ совершенно искажаетъ мысль Толстого о служеніи народу знаніемъ. Г. Михайловскій увѣряетъ, будто Толстой говоритъ: „не помогай ближнему знаніемъ“. Но за двѣ страницы передъ тѣмъ онъ хвалилъ Толстого за то, что тотъ отрицаетъ науку для науки? Какъ же г. Михайловскій не видитъ собственнаго противорѣчія? Кромѣ того, онъ читалъ въ XII томѣ всѣ тѣ мѣста, гдѣ Толстой призываетъ людей науки помогать народу, работать для него своими знаніями! (См. выписки въ нашей статьѣ „О. Контъ и Толстой о наукѣ“). Не могъ г. Михайловскій не понять и того мѣста въ XII томѣ, которое онъ тутъ исказилъ, а именно, гдѣ Толстой, совѣтуя работать для народа людямъ науки, убѣждаетъ ихъ только въ одномъ, чтобы они видѣли въ этомъ не геройство какое-то, не что-то такое, что требуетъ особаго положенія, награды. почета, а смотрѣли бы какъ на простой долгъ, на обязанность уплатить свой долгъ народу. Вы не можете, г. Михайловскій, возразить на это, не противорѣча всѣмъ своимъ традиціямъ, и вотъ вы, чтобы обойти этотъ вопросъ, говорите неправду на Толстого. Если вы, читатель, задумаетесь надъ психологіей этого новаго искаженія, то легко поймете, почему этотъ вопросъ для многихъ такъ непріятенъ. Въ самомъ дѣлѣ, всѣ мы до сихъ поръ писали свои статьи

и думали, что служимъ ими народу, его спасенію. И мы очень этимъ гордились, мы высоко несли голову и считали себя сами, и другіе насъ считали солью земли, спасителями меньшаго брата. А вотъ человѣкъ пришелъ и говоритъ: „да, вѣдь, этотъ народъ тысячу лѣтъ на васъ работалъ, на эту самую вашу цивилизацію, науку, искусства; „стало быть, ваша работа лишь ничтожная часть долга ему. Да и тутъ, давайте-ка разберемъ, такъ ли вы ему служите! Ему ли вы служите? Не работали ли вы совсѣмъ для другихъ классовъ, не получали ли вы за это отъ нихъ и роскошныхъ квартиръ, и вдоволь всякаго комфорта, и сластей, и наслажденій, которыя стоютъ столько, сколько мужикъ въ цѣлую жизнь, цѣлымъ селомъ не истребитъ!“ Вотъ что сказалъ Толстой и задѣлъ нашу совѣсть, и мы не можемъ съ прежнимъ спокойствіемъ считать себя героями; а сдѣлать выводы изъ голоса нашей совѣсти и осуществить эти выводы въ своей жизни — мы не въ силахъ, ибо чувствуемъ, что прикованы мы къ прежней жизни, привыкли къ сладкому и вольному житью, и вотъ мы не можемъ простить Толстому этой пробужденной совѣсти, этого потерянаго покоя, самоуслаждающагося любованія своими прелестями! Вотъ въ чемъ провинился Толстой противъ всѣхъ насъ! Развѣнчалъ онъ насъ въ нашихъ собственныхъ глазахъ! А можетъ ли быть преступленіе ужаснѣе!

Далѣе г. Михайловскій приступаетъ, по нашему, къ главному и единственному основному пункту своихъ возраженій, къ вопросу о томъ, „съ чего надо начинать, съ общественной реформы, или съ личнаго само-

усовершенствованія людей". Мы сказали, что этотъ вопросъ существенный, но существененъ онъ только въ статьѣ Михайловскаго или, точнѣе, г. Михайловскій старается придать ему великое значеніе; въ дѣйствительности же это споръ о словахъ, т. е. пустой споръ. Но, во-первыхъ, считаемъ нужнымъ прежде всего возстановить истинный смыслъ словъ графа Толстого: г. Михайловскій увѣряетъ, будто бы „графъ Толстой рѣшительно избираетъ этотъ второй путь личнаго самоусовершенствованія" (стр. 174). Г. Михайловскій въ этой же статьѣ дѣлаетъ выписку изъ письма о женщинахъ, напечатаннаго у насъ, стало-быть онъ прочелъ тамъ слѣдующія слова Толстого: „трудъ будетъ направленъ къ тому, чтобы уменьшить страданія людей отъ нужды, отъ невѣжества и отъ ложнаго общественнаго устройства" („Русское Богатство", № 5—6, стр. 292). Какъ же это Толстой „рѣшительно избираетъ второй путь—личнаго самоусовершенствованія"?

Но покажемъ, что тутъ споръ о словахъ. Въ самомъ дѣлѣ, допустимъ, что г. Михайловскій—общественный реформаторъ и отрицаетъ всякое личное самоусовершенствованіе. Положимъ, къ нему являются люди, предлагающіе свои услуги и помощь для его реформаторской идеи. Что же? Онъ такъ и бросится къ нимъ въ объятія, не узнавъ, каковы они, какъ люди, т. е. какъ моральныя личности? Что же, ему будетъ все равно, кто бы ни были эти люди—завѣдомые негодяи, взяточники, казнокрады, воры, или люди чистые, честные, т. е. и въ своей частной жизни посильно осуществляющіе свои идеи? Г. Михайловскій не можетъ сказать, что ему бу-

детъ это все равно, лишь бы эти люди дѣятельно и энергично помогали ему въ идеѣ реформы; не смѣетъ онъ этого сказать уже потому, что нельзя ни въ какомъ общественномъ дѣлѣ довѣряться людямъ, доказавшимъ свое негодяйство въ частной жизни. Плохіе тѣ политики, которые отдаютъ жизнь родного общества въ руки людей, служащихъ идеѣ для того, чтобы около нея потомъ грѣть руки, какъ тотъ же Наполеонъ III. А если такъ, если г. Михайловскій не безразлично бросается на шею къ каждому, кто бы ни явился къ нему съ предложеніемъ услугъ; если онъ даже въ журнальномъ сотрудничествѣ откажетъ завѣдомому негодяю, хотя бы это былъ крупный талантъ, то что же онъ упрекаетъ Толстого за то, что тотъ, признавая значеніе общественныхъ реформъ, желаетъ, чтобы и люди были лучше? Неужели вы, г. Михайловскій, не чувствовали отвращенія, попадая, напримѣръ, въ толпу ожирѣлыхъ эксплоататоровъ, которые распинались за бѣднаго брата?

Ну, а вы, написавъ цѣлыхъ три статьи, гдѣ доказываете, что Толстой не искренъ, противорѣчитъ словомъ дѣлу, корыстолюбивъ, славолюбивъ и проч., и проч., вы проповѣдуете ему развѣ не личное самоусовершенствованіе? Право, это напоминаетъ анекдотъ о томъ человѣкѣ, который не зналъ, что всю жизнь говорилъ прозой! Но посмотримъ, какъ себѣ замазываетъ глаза самъ г. Михайловскій. По его словамъ, есть два способа помогать людямъ: 1) представитель высшаго класса можетъ направить свою дѣятельность, напримѣръ, непосредственно на отмѣну крѣпостного права,

или 2) онъ создаетъ формулу, которая, расширяя личную жизнь барина и крестьянина, повлечетъ за собою фактическое уничтоженіе даннаго общественнаго зла (стр. 170 и 171). Первый путь будетъ, видите ли, путь реформы, а второй—личнаго самоусовершенствованія. Прекрасно.

Г. Михайловскій не подумалъ только объ одномъ: какъ же частное лицо можетъ совершить реформу въ цѣломъ обществѣ? Конечно, оно не можетъ взять да и отмѣнить, напримѣръ, крѣпостное право. Это можетъ только законодатель. Что же можетъ частное лицо? Во-первыхъ, лично относительно себя, чтобы быть вѣрнымъ своей идеѣ, частное лицо можетъ само отказаться отъ пользованія крѣпостными услугами; во-вторыхъ, какъ общественный дѣятель, оно можетъ подготовлять реформу, т. е. опять-таки людей, а стало-быть частное лицо до извѣстнаго момента, пока реформа не созрѣла въ умахъ достаточнаго числа людей, такъ или иначе можетъ дѣлать одно только: говорить, писать, составлять митинги и общества, чтобы говорить и писать, и прежде всего, конечно, каждый старается критиковать, отрицать старое. Это будетъ дѣлать, и только это можетъ дѣлать всякій реформаторъ, кто бы онъ ни былъ, мирный дѣятель прогресса, якобинецъ или народникъ, безразлично.

Какимъ же другимъ путемъ шелъ или могъ идти кто-либо изъ реформаторовъ не законодателей, а частныхъ лицъ, писателей? Но, вѣдь, и Толстой пишетъ, и Толстой критикуетъ все окружающее. И если его

можно упрекнуть въ чемъ, такъ ужь никакъ не въ недостаткѣ критики и отрицанія.

Но, можетъ быть, критика Толстого поверхностна, не глубока, не радикальна? Такъ ли это? Что же вы прикажете еще Толстому дѣлать? Что же вы или кто угодно другой дѣлаетъ? Чѣмъ спасаете еще человѣчество? Толстой, какъ частный человѣкъ и писатель, дѣлаетъ то же, что и вы. но, быть можетъ, въ тысячу разъ больше васъ. Стало быть, за что же мы его обвиняемъ?

Свое обвиненіе господинъ Михайловскій основываетъ на слѣдующей выпискѣ изъ Толстого:

„На вопросъ, что нужно дѣлать, — говоритъ Толстой,—явился самый несомнѣнный отвѣтъ: прежде всего—что мнѣ самому нужно—мой самоваръ, моя печка, моя вода, моя одежда, все, что я самъ могу сдѣлать. На вопросъ—нужно ли организовать этотъ физическій трудъ, устроить сообщество въ деревнѣ на землѣ, оказалось, что все это не нужно... человѣкъ, трудящійся самъ собой, естественно примыкаетъ къ существующему сообществу людей трудящихся. На вопросъ о томъ, не поглотитъ ли этотъ трудъ всего моего времени и не лишитъ ли меня возможности той умственной дѣятельности, которую я люблю, къ которой привыкъ, и которую, въ минуты самомнѣнія, считаю не безполезною другимъ,—отвѣтъ получился самый неожиданный. Энергія умственной дѣятельности усилилась, и равномѣрно усилилась, освобождаясь отъ всего излишняго, по мѣрѣ напряженія тѣлеснаго. Оказалось, что отдавъ на физи-

ческій трудъ восемь часовъ, ту половину дня, которую я прежде проводилъ въ тяжелыхъ усиліяхъ борьбы со скукой, у меня оставалось еще восемь часовъ, изъ которыхъ мнѣ нужно было по моимъ условіямъ только пять...“

По этому поводу г. Михайловскій иронически замѣчаетъ: „Словомъ, графъ устроился прекрасно: здоровѣе, лучше ѣстъ и больше пишетъ, на душѣ у него спокойнѣе“. Но продолжаю выписку изъ Толстого далѣе:

„День всякаго человѣка самою пищей раздѣляется на 4 части или упряжки, какъ называютъ это мужики: 1) до завтрака; 2) отъ завтрака до обѣда; 3) отъ обѣда до полдника, и 4) отъ полдника до вечера. Дѣятельность человѣка, въ которой онъ по самому существу своему чувствуетъ потребность, тоже раздѣляется на 4 рода: 1) дѣятельность мускульной силы, работа рукъ, ногъ, плечъ, спины, тяжелый трудъ, отъ котораго вспотѣешь; 2) дѣятельность пальцевъ и кисти рукъ—дѣятельность ловкости, мастерства; 3) дѣятельность ума и воображенія; 4) дѣятельность общенія съ другими людьми. Блага, которыми пользуется человѣкъ, тоже раздѣляются на 4 рода: всякій человѣкъ пользуется, во-первыхъ, произведеніями тяжелаго труда, хлѣбомъ, скотиной, постройками, колодцами, прудами и т. п.; во-вторыхъ, дѣятельностью ремесленнаго труда: одежей, сапогами, утварью и т. п.; въ-третьихъ, произведеніями умственной дѣятельности, наукъ, искусствъ, и въ-четвертыхъ, установленнымъ общеніемъ съ людьми. И мнѣ представилось, что лучше всего бы было чередовать

занятія дня такъ, чтобы упражнять всѣ четыре способности человѣка и самому производить всѣ тѣ четыре рода благъ, которыми пользуются люди, такъ, чтобы одна часть дня — первая упряжка, — была посвящена тяжелому труду, другая—умственному, третья—ремесленному и четвертая—общенію съ людьми. Мнѣ представилось, что тогда только уничтожится то ложное раздѣленіе труда, которое существуетъ въ нашемъ обществѣ, и установится то справедливое раздѣленіе труда, которое не нарушаетъ счастья человѣка".

Что же по этому поводу измыслилъ противъ Толстого г. Михайловскій? Вамъ, читатель, этого въ голову не придетъ. Надо человѣку остроумному, какъ г. Михайловскій, напрягать всѣ силы своихъ прокурорскихъ способностей, чтобы изъ этихъ простыхъ, честныхъ и добрыхъ мыслей состряпать тягчайшее обвиненіе. Слушайте и изумляйтесь.

Г. Михайловскій находитъ, что въ этой программѣ Толстого скрывается „бѣда" и даже „полторы бѣды" (какая точность въ счетѣ бѣдъ, проповѣдуемыхъ Толстымъ!).

„Первая бѣда,—говоритъ г. Михайловскій,—пожалуй, только полубѣды. Она въ томъ, что при существующихъ условіяхъ, эта программа не человѣколюбца, какъ можно было ожидать, судя по основному требованію любви къ ближнему, которое постоянно предъявляетъ гр. Толстой, а себялюбца".

Вы, конечно, недоумѣваете, почему же это?

„Человѣкъ, который выполнитъ эту программу,— продолжаетъ г. Михайловскій,—будетъ навѣрное очень

здоровъ, испытаетъ много цѣнныхъ наслажденій, даваемыхъ разнообразіемъ дѣятельности, которой бы позавидовалъ самъ Эпикуръ (интересно замѣтить, что это самое разнообразіе г. Михайловскій самъ выставилъ своей формулой прогресса: раздѣленіе труда не между членами общества, а между членами нашего организма). „Но когда же,—продолжаетъ критикъ,—онъ будетъ помогать ближнему? (Ахъ, вотъ что! Да, скажите, пожалуйста? Когда же. въ самомъ дѣлѣ?) Правда, помощь ближнему можетъ войти въ составъ вечернихъ занятій, т. е. четвертой упряжки, посвященной „установленному“ общенію съ людьми... а если помочь ближнему понадобится не вечеромъ, а утромъ, въ тотъ часъ, когда по росписанію (?!) полагается заниматься „тяжелымъ трудомъ, отъ котораго вспотѣешь“? А если эта помощь потребуетъ не одной упряжки, а цѣлаго дня?“

Мы нарочно остановимся на этомъ мѣстѣ, ибо нигдѣ такъ ярко не проглядываютъ орудія полемики г. Михайловскаго.

Во-первыхъ, г. Михайловскій забываетъ, что одна „упряжка“ у Толстого посвящена еще умственной работѣ, т. е. искусству, наукѣ, т. е. писанію статей для народа, которыми онъ, какъ самъ говоритъ ранѣе, „въ минуты сомнѣнія, думаетъ быть небезполезнымъ людямъ“. Слѣдовательно, вотъ уже въ программѣ Толстого есть опредѣленное мѣсто даже тому спеціальному служенію людямъ, которое для каждаго другого писателя, напримѣръ, для того же Михайловскаго, есть въ сущности все ихъ служеніе обществу. Стало быть, опять-таки, то, что дѣлаютъ для общества гг. Михай-

ловскіе и всѣ мы, писатели, занимаетъ должное мѣсто и въ программѣ Толстого. Но, кромѣ того, какъ указываетъ и самъ Михайловскій, есть еще время, назначенное спеціально для общенія съ людьми (4-я упряжка). Если литераторъ, какъ Михайловскій, или всякій другой, не удовлетворяется однимъ писательскимъ вліяніемъ, онъ ищетъ непосредственнаго вліянія рѣчью на общество. И тутъ Толстой, стало быть, можетъ работать не меньше каждаго изъ насъ. Но разница огромная въ томъ, что г. Михайловскій бѣжитъ и можетъ бѣжать лишь въ петербургскія гостиныя, а Толстой идетъ къ своему сосѣду и товарищу-крестьянину. Кажется, разница не малая. И такъ, половина упряжекъ отдана другимъ. За что же Толстого обвиняютъ? Въ чемъ бѣда? Въ томъ, что остальныя двѣ упряжки отданы физическому труду, на удовлетвореніе самому, своими руками, своихъ потребностей? Или за то, что вообще составлено распредѣленіе времени? Трудно понять.

Раздѣлаемся прежде съ послѣднимъ возраженіемъ Конечно, г. Михайловскій отлично понимаетъ, что, если среди одного рода занятій потребуется помощь Толстого кому-нибудь, онъ броситъ это занятіе и побѣжитъ; если понадобится цѣлый день—тоже. Стало быть, при чемъ же тутъ программа? Вольно же г. Михайловскому сдѣлать ее какимъ-то гимназическимъ росписаніемъ, котораго Толстой, точно школьникъ, не можетъ нарушить когда угодно и сколько угодно. Какъ будто всякій, и самъ г. Михайловскій, не распредѣляетъ впередъ своихъ занятій? И какъ будто это кому-нибудь

мѣшало измѣнить программу, если это нужно! Стало быть, все это удивительнѣйшее изъ возраженій имѣетъ заднюю, сознательную цѣль—вообще унизить Толстого, показать, какой онъ эгоистъ: распредѣлилъ свое время и забылъ, что вдругъ можетъ понадобиться „бѣжать на помощь...“ и проч. Очевидно, г. Михайловскій хочетъ насъ увѣрить, что настоящій человѣколюбецъ не долженъ составлять никакихъ программъ для своихъ трудовъ, а всегда долженъ быть готовъ бѣжать и помогать; точно программа этому мѣшаетъ. Но, повторяемъ, г. Михайловскій вовсе не такъ наивенъ, чтобы не видѣть, что пишетъ. Ему ненавистно что-то въ этой программѣ? Что же? Конечно, не умственныя занятія и не общеніе съ людьми, а первый и второй пункты, т. е. трудъ физическій и трудъ ремесленный. Что же въ этомъ такъ ненавистно г. Михайловскому, который самъ, какъ мы видѣли, ставилъ идеаломъ прогресса всестороннюю работу органовъ тѣла, необходимость каждому производить все самому на себя, всестороннее развитіе организма. Вотъ пришелъ человѣкъ и осуществилъ программу г. Михайловскаго, и вдругъ оказалось „полторы бѣды“. Въ чемъ же бѣда-то? Очевидно, только въ одномъ, что Михайловскій свою формулу придумывалъ, какъ идеалъ для общества, т. е. для другихъ, для „великаго свѣтлаго будущаго“ (которое и само придумаетъ, что ему нужно), но самъ своей формулы и не воображалъ осуществить (это, молъ, будетъ личная мораль самоусовершенствованія). Толстой же пришелъ и ту же формулу не только проповѣдуетъ и въ 3-ю упряжку (т. е. путемъ писательства, печати),

и въ 4-ю (путемъ общенія), но и примѣръ ея осуществленія показываетъ, т. е. выполняетъ ее или старается выполнить въ своей жизни. И вотъ это-то больше всего ужасно для г. Михайловскаго, и онъ даже проговорился объ этомъ прямо: „Кто можетъ выполнить „программу“ упряжекъ, даже при искреннѣйшемъ желаніи?“ —говоритъ г. Михайловскій.— „Доступна ли она, ну хоть тому наборщику, который набиралъ программу гр. Толстого, и, можетъ быть, соблазнился ея красивою и заманчивою опредѣленностью, и который, наконецъ, необходимъ именно, какъ наборщикъ, ради пропаганды ученія Толстого“. И далѣе: „Гр. Толстой ратуетъ противъ роскоши и за трудъ. Это превосходно, и за это можно бы было ему только спасибо сказать, но практически онъ рекомендуетъ не трудъ, а именно роскошь (?!), доступную ему самому, но совершенно недоступную огромному большинству. До такой степени недоступную, что ужь, конечно, не этимъ путемъ будетъ поколеблено зданіе, вѣками строившагося, раздѣленія труда“.

Позвольте, г. Михайловскій, гдѣ же и когда Толстой говорилъ, что онъ разрушитъ зданіе вѣкового раздѣленія труда однимъ только тѣмъ, что будетъ самъ только черную работу работать? Это онъ говоритъ, дѣйствительно, только о всей своей программѣ, а въ ней есть и 3, и 4 упряжки, т. е. то, что дѣлаете и вы. Для чего же вы навязываете ему несуществующую мысль? Далѣе, почему это не всѣмъ доступно? Была бы охота; да и вопросъ не въ этомъ, поймите; вы сами придумали ли такую программу, которая сей-

часъ всѣмъ доступна? А главное-то вотъ что: спрашиваю васъ опять, зачѣмъ же вы не различаете въ идеяхъ Толстого двѣ вещи, которыя никакъ нельзя смѣшивать. Во-первыхъ: какъ я самъ долженъ жить сейчасъ, для себя, чтобы не жить немедленно вопреки своему принципу, т. е. не эксплоатировать другихъ, и во-вторыхъ: какъ я долженъ дѣйствовать на общество, чтобы и въ обществѣ исчезла несправедливость и зло? Вы стараетесь спрятать отъ вашихъ читателей, что на вторую задачу остается 3-я и 4-я упряжки, а только двѣ другія упряжки онъ употребляетъ на то, чтобы самому, сейчасъ же, до осуществленія его идей въ обществѣ, уже не жить чужимъ трудомъ, т. е. и лично быть нравственнымъ; вотъ это вы и осмѣяли ранѣе словами: „живете въ кельѣ подъ елью, когда меньшой братъ гибнетъ“. Позвольте васъ спросить, на что же мы съ вами, или кто другой изъ насъ, живущій не „въ кельѣ подъ елью“, а на Невскихъ и на Пушкинскихъ, употребляемъ эти двѣ упряжки? Мы-то что же, и эти двѣ упряжки употребляемъ на пользу общества? Вѣдь, только за то и можно обвинить Толстого: зачѣмъ онъ двѣ упряжки употребляетъ на какое-то личное дѣло (въ дѣйствительности, на то, чтобы не заѣдать чужого хлѣба, т. е. вовсе не на личное дѣло, хотя въ то же время оно и дѣло личной честности, морали). Ходимъ въ театры, въ оперу. И вотъ это—не „бѣда“, это—настоящая жизнь, а то, что человѣкъ въ это время работаетъ рядомъ съ крестьяниномъ, говоритъ съ нимъ, узнаетъ его, это—„бѣда“, „роскошь“ это—личное самоусовершенствованіе, этимъ „не разрушишь зданія раз-

дѣленія труда". Чтобы наша мысль не была истолкована ложно, а это весьма возможно, — мы повторимъ еще разъ: пріемъ, употребленный г. Михайловскимъ, состоитъ въ томъ, что онъ, во-первыхъ, принялъ простое разсужденіе Толстого за какое-то школьное, незыблемое росписаніе и, во-вторыхъ, то, что въ этой программѣ относится къ устройству личной жизни самого человѣка (упряжка 2-я и первая), — устройству, сообразному сразу и со справедливостью, и съ наибольшимъ личнымъ благомъ, онъ отнесъ къ общественной дѣятельности, а то, что относится къ общественной дѣятельности (упряжка 3-я и 4-я), онъ игнорировалъ. Но мы еще упустили тотъ пріемъ, какимъ этотъ подмѣнъ устроилъ г. Михайловскій. Онъ сдѣлалъ такъ: увѣривъ читателя, что въ программѣ Толстого нѣтъ будто бы дѣятельности для другихъ (какъ будто бы писательство не есть такая дѣятельность?), онъ старается увѣрить читателя, что именно двѣ первыя упряжки, т. е. трудъ физическій и ремесленный, Толстой будетъ дѣлать не для себя, а для другихъ: вдовой бабѣ или больному мужику вспашетъ поле, поможетъ пильщикамъ распилить дрова, однимъ словомъ, изъ идеи Толстого, что надо жить своимъ трудомъ, сдѣлалъ какую-то филантропію, забывъ то, что самъ же выписалъ ранѣе: „На вопросъ, что нужно дѣлать — явился самый несомнѣнный отвѣтъ: прежде всего, что мнѣ нужно самому: мой самоваръ, моя печка, моя вода, моя одежда, все, что я самъ могу сдѣлать"...

Какъ же это, г. Михайловскій, вы не читаете того, что сами выписываете? У Толстого стоитъ: „что мнѣ самому нужно", а у васъ оказывается „вдовой бабѣ

вспахать полосу". Отсюда вы и вывели, что Толстой видитъ въ этихъ двухъ первыхъ упряжкахъ общественную дѣятельность, и отсюда дальнѣйшіе ваши выводы.

Понятно, что искажая такъ мысли Толстого, г. Михайловскій приходитъ къ выводу, что „эта часть программы Толстого такъ удобоисполнима (а ранѣе: неисполнима?) что за нее, конечно, схватятся многіе (!!), чтобы совершенно одеревенѣть и спокойно жуировать (ой-ли) подъ прикрытіемъ великаго имени. И въ этихъ печальныхъ результатахъ угасаетъ все доброе, что есть въ проповѣди Толстого, весь его призывъ къ правдѣ и труду"...

Неужели вамъ не извѣстно, г. Михайловскій, что къ каждой порядочной идеѣ могутъ примазаться проходимцы и пользоваться ею, для чего постараются даже исказить ее, увѣривъ, что великій человѣкъ проповѣдывалъ ту ерунду, которой онъ держится. А знаете ли, кто помогаетъ такимъ проходимцамъ? Попробуй-ка кто-нибудь объяснить такимъ проходимцамъ, что Толстой такихъ гнусностей не проповѣдывалъ, они сошлются на васъ.

Теперь, въ заключеніе статьи, скажемъ два слова тѣмъ критикамъ, которые больше всего озлоблены на Толстого за принципъ: „не противься насиліемъ злому". Этотъ принципъ возбуждаетъ злобу и въ обскурантахъ, и въ нѣкоторыхъ прогрессистахъ.

Мы подробнѣе разсмотримъ этотъ вопросъ въ статьѣ о насиліи, теперь укажемъ только на удивительныя противорѣчія критиковъ: напримѣръ, Торквемада, желавшій насиліемъ сдѣлать всѣхъ христіанами и бла-

женными—сталъ почти нарицательнымъ именемъ, обозначающимъ все ужасное, все ненавистное; Толстой, убѣждающій прежде всего не употреблять насилія, для проведенія своихъ идей, упрекается за это, т. е. за то, что онъ не Торквемада...

Далѣе: если бы Толстой заставилъ насильно свою семью не ѣсть мяса—его бы осудили, ибо въ семьѣ-де нельзя насиліемъ и деспотизмомъ прививать своихъ идей, но тотъ же Толстой долженъ внѣ семьи, въ цѣломъ обществѣ признать и за собою, и за другими право насильственно проводить свои идеи, или, какъ выражаются критики, бороться со зломъ! Но, вѣдь, зло каждый понимаетъ по-своему и, если въ принципѣ признать право и нравственность борьбы каждаго силой противъ зла, то это значитъ проповѣдывать какую-то всеобщую бойню и признать нравственнымъ всѣ тѣ насилія, которыя творились фанатиками во имя борьбы со зломъ, въ его многообразномъ пониманіи. Это значитъ подставлять нравственную и правовую почву подъ дѣянія Іоанновъ Грозныхъ, Людовиковъ XI, Торквемадъ и т. п. Повторимъ еще разъ: борьба насиліемъ противъ зла есть только фактъ, иногда неизбѣжное зло, но возводить фактъ въ принципъ морали или въ право—это хуже, чѣмъ сказать вмѣстѣ съ Гегелемъ: „что дѣйствительно, то разумно“, это значитъ сказать: „что существуетъ—то нравственно“. А сказать это, значитъ—не понимать, что такое нравственность.

ГЛАВА I.

Основныя начала философіи Льва Толстого.

I.

Въ этой первой статьѣ мы разсмотримъ только философію Толстого, а другія части его ученія (мораль и общественныя теоріи) разсмотримъ въ слѣдующихъ статьяхъ. Однако, прежде чѣмъ заняться изложеніемъ и критикой философіи Толстого, необходимо отвѣтить на два недоразумѣнія, встрѣчающіяся у многихъ критиковъ Толстого: во-первыхъ, что онъ взялся за философскіе вопросы, тогда какъ его призваніе—искусство, а потому его философствованія не заслуживаютъ никакого серьезнаго вниманія, и во-вторыхъ, что философствованіе вообще, а его въ особенности, отвлекаютъ мысль отъ болѣе важнаго „дѣла“ къ безплоднымъ вопросамъ метафизики.

Разборъ и опроверженіе перваго обвиненія убѣдятъ насъ въ неосновательности второго, т. е. въ серьезномъ значеніи,—особенно для русскаго общества,—тѣхъ фи-

лософскихъ вопросовъ, которые подняты и посильно разрѣшены Толстымъ.

Обвиняя его въ томъ, что онъ, вмѣсто величайшихъ созданій искусства, сталъ писать слабыя философскія статьи, забываютъ, что никакой сознательный человѣкъ—а великій художникъ тѣмъ болѣе, какъ натура наиболѣе впечатлительная—не можетъ существовать, если онъ не рѣшилъ для себя нѣкоторыхъ основныхъ вопросовъ жизни и мысли, а особенно нравственныхъ вопросовъ, напримѣръ: какъ жить, что дѣлать, какъ лучше жить? и т. д. Если при этомъ у человѣка доброе сердце, то оно совсѣмъ не дастъ ему покоя, пока онъ не рѣшитъ этихъ вопросовъ. Толстой говоритъ въ своей автобіографіи: „пользоваться жизнію такъ, какъ есть, не думая о будущемъ, это я не могъ сдѣлать... Воображеніе у меня было слишкомъ живо и слишкомъ ясно мнѣ было, что всякое мое наслажденіе жизнью покрывается страданіями милліоновъ людей [1]).

Стало быть, невольно у каждаго сознательнаго и честнаго человѣка долженъ подниматься рядъ вопросовъ, тѣсно связанныхъ между собою: „да что же это за жизнь? Неужели эти люди живутъ для того, чтобы страдать, а я для того, чтобы наслаждаться, при помощи ихъ страданій? Долженъ ли я продолжать такъ жить или я долженъ жить иначе? И если да, то почему и какъ? А этотъ вопросъ въ свою очередь связанъ съ вопросомъ: какой смыслъ имѣетъ жизнь вообще?

---

[1]) Мы здѣсь вездѣ цитируемъ по англійскому переводу послѣднихъ сочиненій Толстого (London, 1885 г.). Выписанное мѣсто находится въ отдѣлѣ первомъ (How I came to believe), гл. VII, стр. 45.

Какая цѣль моей жизни и вообще жизни? И вотъ, вы видите, какъ даже одно сердце, съ его добрыми внушеніями (не говоря уже о другихъ потребностяхъ мыслящей личности, о которыхъ скажемъ ниже), приводитъ нейзбѣжно къ ряду вопросовъ, въ концѣ которыхъ стоятъ и вопросы о цѣляхъ жизни, о смыслѣ жизни. Эти вопросы называются метафизическими, что буквально значитъ, что они выходятъ за предѣлы физическихъ вопросовъ (мета—сверхъ и физика). Мы ниже поймемъ, почему они лежатъ за предѣлами физическихъ вопросовъ; поймемъ и то, какъ тѣсно они связаны съ нравственными вопросами. И вотъ, стало быть, упрекъ Толстому за то, что онъ занялся этими вопросами, не будучи спеціалистомъ по философіи, теперь обнажается передъ нами. Какъ будто великій художникъ ужь и не человѣкъ, какъ и мы; и если его не удовлетворяютъ существующія философскія и нравственныя системы, онъ не можетъ, какъ и мы, страдать отъ этого, не долженъ думать самостоятельно, не долженъ пытаться рѣшить эти мучительные вопросы? Какъ будто, разъ онъ великій художникъ, онъ какая-то машина для фабрикаціи только романовъ и повѣстей, удовлетворяющихъ нашей потребности художественнаго наслажденія! Какъ будто онъ, въ то же время, не живая душа, не болѣющее сердце, не пытливый умъ, не гражданинъ, не отецъ своихъ дѣтей, не сосѣдъ своихъ ближнихъ и не ближній своихъ сосѣдей! Дайте художнику такую систему, которая бы его удовлетворила вполнѣ, и онъ отдастся ей, онъ станетъ ее осуществлять вольно или невольно въ своихъ произведеніяхъ. Но

если ея нѣтъ, если существующія системы его не удовлетворяютъ, какъ вы можете его упрекать за то, что ему необходимо мыслить о томъ, о чемъ мыслить имѣетъ право каждый даже самый средній умъ. Какъ можете вы говорить ему: мысли по Спенсеру, думай по Канту, вѣрь по Бюхнеру! Развѣ это не все равно, что сказать: откажись отъ своего сердца, отъ своей головы, будь не тѣмъ, что ты есть? Развѣ это не то же, что отрѣзать ему ноги, чтобы онъ меньше ходилъ, а больше писалъ, ибо его призваніе писать, а не ходить! Какъ будто мышленіе не есть общая человѣческая потребность и призваніе, стоящее прежде всего и ранѣе всякаго другого частнаго призванія? И это имѣетъ вамъ право сказать каждый средній человѣкъ, а великій художникъ тѣмъ болѣе. Онъ больше всякаго другого не можетъ остаться безъ опредѣленной системы основныхъ убѣжденій, нравственныхъ и онтологическихъ, ибо безъ нихъ онъ не можетъ даже писать, творить. Вотъ какъ самъ Толстой разсказываетъ объ этомъ: „Когда меня еще не волновали эти вопросы, я утѣшался своей поэзіей; мнѣ было весело смотрѣть на жизнь въ это зеркало искусства, но когда я сталъ отыскивать смыслъ жизни, и не нашелъ его, когда я почувствовалъ необходимость самому жить, зеркальце это стало мнѣ не нужно, излишне и смѣшно или мучительно. Хорошо мнѣ было, когда я вѣрилъ, что жизнь моя имѣетъ смыслъ. Тогда эта игра свѣта и колорита, комическаго, трагическаго, трогательнаго, прекраснаго, ужаснаго въ жизни потѣшали меня. Но когда я сталъ думать, что жизнь безсмы-

сленна, ужасна (мы увидимъ, какъ онъ пришелъ къ тому), — игра въ зеркальце не могла ужь забавлять меня, какъ перестаетъ забавлять человѣка разсматриваніе въ камерѣ-обскурѣ, когда онъ увидитъ, что на него надвигается настоящая бѣда: онъ будетъ спасаться отъ бѣды. Такъ сдѣлалъ и я. Отъ зеркальца обратился къ жизни, чтобы спастись отъ бѣды".

По поводу однихъ этихъ десяти словъ можно написать цѣлую статью объ отношеніяхъ философіи къ искусству. Это со временемъ и сдѣлается, когда Толстого начнутъ изучать, какъ теперь изучаютъ идеи Шекспира, Гете. Теперь мы только вскользь покажемъ, что его коротенькое замѣчаніе, касающееся какъ будто только лично его, на самомъ дѣлѣ есть общая, огромная истина. Возьмемъ только одну сторону нашей жизни, литературу. Посмотрите, напримѣръ, сколько у насъ въ русской литературѣ было жалобъ на отсутствіе новыхъ, крупныхъ талантовъ, сколько силы потрачено на объясненіе этого явленія: объясняли его и тѣмъ, что у поэзіи силы отняты адвокатурой; объясняли и тѣмъ, что вообще наша новая жизнь не способна создавать великіе таланты. Въ этихъ десяти строкахъ Толстого вы найдете отвѣтъ и на этотъ вопросъ и на упреки, дѣлавшіеся ему со всѣхъ сторонъ за то, что онъ бросилъ искусство, и за то, что онъ будто бы „отрицаетъ" его. А человѣкъ вамъ просто и ясно говоритъ, что происходило въ его душѣ, и что происходитъ (но только менѣе сознательно) въ душѣ тысячи другихъ художниковъ, иногда, заглушенное потребностью писать во что бы то ни стало, ради хлѣба.

При такой неопредѣленности мысли, на художественномъ полѣ работать могутъ (т. е. смотрѣться въ зеркальце искусства) только тѣ, которые такъ или иначе успокоились совсѣмъ или люди безъ сердца и нравственныхъ чувствъ, — и какіе же они могутъ дать великія произведенія? Или же это—люди, которые остановились на какомъ-нибудь полурѣшеніи. Но такъ какъ всѣ полурѣшенія могутъ быть только маленькія, мизерныя, требующія притомъ искусственнаго закрыванія глазъ на все остальное, что мучительно требуетъ отвѣта, то ясно, что и художественныя произведенія такихъ маленькихъ людей могутъ быть только маленькими, по идеямъ и содержанію, или же смутно отрицательными (безъ яснаго идеала, во имя котораго ведется отрицаніе), т. е. ноющими. А если писатель ноетъ, онъ или маленькій умъ, или онъ пишетъ ради куска хлѣба. Стало быть, какъ же можетъ возникнуть великое искусство тамъ, гдѣ еще нѣтъ ни пониманія общаго смысла жизни, ни выработаннаго моральнаго идеала, а традиціонный идеалъ или міросозерцаніе не удовлетворяютъ уже потому, что они традиціонные, что общество переживаетъ періодъ критики, періодъ разума, когда традиціонные идеалы требуютъ разумной провѣрки и подтвержденія.

И въ самомъ дѣлѣ, посмотрите, чѣмъ питается наше современное искусство, а съ нимъ и публика, каково его внутреннее содержаніе? За малыми исключеніями теперь могутъ отдаваться искусству, не разъѣдаемому философскими вопросами, не люди, ищущіе правды или обладающіе ею, а крохотные пигмеи или повторяю-

щіе безъ смысла и цѣли старые мотивчики, или люди, прицѣпившіеся къ какой-нибудь западной идейкѣ, въ родѣ французскаго-реалистическаго направленія, или къ какому-нибудь соціальному вопросику, или къ отрывку изъ какой-нибудь популярной западной философской системочки, въ родѣ Гартмановскаго пессимизма, или, наконецъ, просто, къ внѣшнимъ пріемамъ того или другого изъ нашихъ великихъ художниковъ, безъ ихъ вѣры, міросозерцанія, этики, которыя у всѣхъ у нихъ были. Ужь одно то, что они могутъ на этомъ успокоиться, и ѣхать на такой картонной лошадкѣ, не спрашивая себя: зачѣмъ, куда, почему,—ужь одно это показываетъ, какіе они маленькіе. А если они—не пигмеи, они невольно начнутъ задаваться общими вопросами и, какъ Толстой, или Глѣбъ Успенскій, они уже перестанутъ быть художниками, они прежде пойдутъ искать истину, ибо кругомъ нѣтъ другихъ ея искателей. Въ самомъ дѣлѣ, отчего же именно у насъ въ Россіи почти всѣ наши выдающіеся художники, Гоголь, Достоевскій, наконецъ, Толстой, пускались въ философію, публицистику; отчего теперь Глѣбъ Успенскій, человѣкъ наибольшаго таланта, изъ современныхъ молодыхъ художниковъ, постоянно свертываетъ на ту же стезю? А вотъ отчего: великіе европейскіе художники имѣли подъ рукою созданія своихъ національныхъ геніевъ мысли, а гдѣ у насъ эти геніи? А, вѣдь, философія и мораль, хотя она и основана на общечеловѣческихъ законахъ мышленія, однако, имѣетъ элементъ и чисто-субъективнаго творчества, а потому во многомъ національна, т. е. выражаетъ особенности харак-

тера, склада ума, исторической жизни, темперамента даннаго народа. Что же удивительнаго, что наши выдающіеся люди не удовлетворялись чужой философіей и моралью, а у насъ другой не было! Что же удивительнаго, что они принимались сами создавать и философію, и этику.

Остается намъ глубоко, съ любовью изучить ихъ философскія созданія, не накидываться на нихъ за это, а понять, что это невольное отклоненіе художника отъ художественнаго творчества обусловлено глубочайшей потребностью и не только потребностью личною самаго генія, но и окружающей его среды, невольнымъ выразителемъ которой онъ является. Что Россія дѣйствительно переживаетъ періодъ философской, т. е. разумной провѣрки основныхъ вопросовъ, т. е. періодъ философскаго сомнѣнія, будетъ ясно ужъ изъ того, что за такими проповѣдниками бросается толпою русское общество, особливо честная, молодая его часть, не удовлетворяющаяся объѣдками съ чужого стола; вотъ почему у насъ молодежь бѣжала на лекціи Соловьева, считала пророкомъ Достоевскаго, а теперь чуть не такимъ же пророкомъ считаетъ Толстого.

Профессіональные философы въ этомъ болѣе виноваты, а не Достоевскіе и Толстые. Мы смотримъ на философію, точно на сюртукъ или перчатки: взялъ, купилъ въ книжномъ магазинѣ, надѣлъ и гуляй! Нѣтъ, это такой же органическій продуктъ творчества, какъ и цвѣты на растеніи, какъ слезы, когда горе охватило сердце, какъ ребенокъ, родившійся отъ любящейся пары!

Мы теперь отвѣтили на два поставленные вопроса: во-первыхъ, мы показали, какое значеніе для насъ, русскихъ, имѣютъ философскіе вопросы, и, во-вторыхъ, мы показали, какъ нелѣпо упрекать Толстого въ занятіяхъ философіей, — несомнѣнно временныхъ. Намъ остается только отвѣтить на вопросъ: стоитъ ли серьезно заниматься его философіей; вѣдь онъ художникъ, а не философъ.

Конечно, мы совсѣмъ съ иными мѣрками и запросами должны подходить къ такой системѣ, которая создана не профессіональнымъ философомъ, а великимъ художникомъ. Мы не должны отъ него требовать философскихъ формальностей и абстрактной отдѣлки. У художника мышленіе всегда будетъ имѣть характеръ образный, скорѣе психологическій и поэтически-созерцательный, чѣмъ точный математическій или формальный. Но изъ этого вовсе не слѣдуетъ, что продукты такого мышленія непремѣнно слабы въ философскомъ отношеніи. Напротивъ, въ нихъ можетъ заключаться геніальная глубина обобщеній, неожиданныхъ, чувствомъ уловленныхъ интуицій; можетъ быть рядомъ и масса парадоксовъ, масса эксцентрическихъ обобщеній, масса невѣрныхъ свѣдѣній въ наукахъ, и ошибокъ въ методахъ научныхъ и философскихъ.

И тѣмъ не менѣе, продукты такого мышленія всегда въ высшей степени плодотворны, глубоки, а иногда далеко опережаютъ даже работы геніальнѣйшихъ профессіональныхъ философовъ. Въ философіи и наукѣ даже любой студентъ можетъ указать у генія ошибку, но двѣсти профессоровъ философіи покойно пройдутъ

передъ какимъ-нибудь жизненнымъ фактомъ, психологическимъ явленіемъ, или даже передъ научной философскою пошлостью и фальшью и не замѣтятъ ее, а достаточно чуткой душѣ и сердцу не только генія, но иногда живого, чистаго сердцемъ юноши-студента, чтобы эти же факты, эта ложь ударили ихъ своимъ безобразіемъ по сердцу и нервамъ, и дали массу неожиданныхъ выводовъ и обобщеній. Однако, при изученіи системъ, создаваемыхъ не профессіональными философами, а геніями-художниками, приходится безпрестанно переводить ихъ художественный, гиперболическій, образный, часто фантастическій языкъ на языкъ философіи, психологіи и науки, не придираясь къ внѣшнимъ шероховатостямъ. Вѣдь, на картинѣ самаго геніальнаго художника самый обыкновенный портной можетъ увидѣть недостатки въ покроѣ сюртука или положеніи швовъ, но какъ въ картинѣ важны не швы, такъ и въ идеяхъ художника-мыслителя важно не то, къ чему обыкновенно придираются спеціалисты. Какъ художникъ не портной, но можетъ нарисовать и прекрасный сюртукъ, такъ и геніальный художникъ, хотя онъ не философъ по профессіи, можетъ дать блестящія философскія идеи, хотя любой спеціалистъ найдетъ въ нихъ техническія погрѣшности. Но вотъ гнаться-то за этими только погрѣшимостями, не видя глубины, а иногда и поразительной правды нѣкоторыхъ частей и цѣлаго, это и есть—уподобляться портному или сапожнику, указывающему на геніальной картинѣ невѣрный шовъ. Мы сказали, что упреки Толстому были бы понятны, если бы у насъ были оригинальныя философ-

скія системы, или если бы онъ могъ удовлетвориться готовыми западными системами. Быть можетъ, его можно упрекнуть за то, что онъ ими не удовлетворился, что это, молъ, большое самомнѣніе: какъ онъ осмѣлился ихъ критиковать, не будучи спеціалистомъ? Но, вѣдь, онъ и не воображалъ давать такой спеціальной критики. Онъ, какъ и всѣ обыкновенные читатели, читалъ европейскихъ мыслителей, чтобы отъ нихъ узнать истину, услышать отвѣтъ на мучительные вопросы жизни и духа. Читалъ, мучился, думалъ и не нашелъ. Да и кто же изъ современныхъ русскихъ писателей и мыслителей скажетъ, что его удовлетворила, дала ему полный отвѣтъ на вопросы жизни вообще, и русской жизни въ особенности, какая-либо философская система Запада и даже всѣ онѣ вмѣстѣ? Развѣ де-Роберти, помирившійся на позитивизмѣ? Но и онъ его постоянно дополняетъ и разъясняетъ. Кромѣ его никто: г. Михайловскій критиковалъ горячо и раздражительно и Конта, и Дарвина, и Спенсера, и Гартмана, т. е. не удовлетворился ни послѣднимъ словомъ французовъ, ни послѣднимъ словомъ англичанъ, ни послѣднимъ словомъ нѣмцевъ. Лесевичъ колеблется между позитивизмомъ, „очищеннымъ“ критикой г. Михайловскаго, и критической философіей Германіи, т. е. стремится создать свою собственную эклектическую философію; наконецъ, профессіональные философы: г. Гротъ, г. Козловъ не даютъ пока никакихъ признаковъ того, чтобы они удовлетворились какими-либо системами Запада: г. Гротъ началъ поклоненіемъ Спенсеру и біологіи, но скоро былъ отброшенъ совсѣмъ въ другую крайность, въ ка-

кую-то эклектическую смѣсь изъ пантеизма Джіордоно Бруно и англійскаго критицизма. Конечно, онъ и на этомъ не остановится. Наконецъ, Соловьевъ открещивается какъ отъ „бѣса“ отъ европейской философіи и пытается создать свою, состоящую изъ смѣси мистицизма, православія восточнаго и католицизма западнаго. Однако, хотя философская критика Толстого была критикой простого человѣка (т. е. не спеціалиста), она была въ сущности весьма глубокой критикой, даже если ее сравнить съ критикой философовъ нашихъ.

Толстой не могъ успокоиться на полурѣшеніяхъ уже по тому одному, что онъ приступилъ къ философскимъ вопросамъ не какъ представитель извѣстнаго направленія, которому во что бы то ни стало нужно примирять ту или другую систему со своими спеціальными стремленіями, сшивъ ихъ хотя бы бѣлыми нитками. Приступая къ философскимъ вопросамъ, какъ простой человѣкъ и художникъ, желающій для себя самого рѣшить вопросы жизни, онъ схватывалъ въ системахъ не частности, а самую суть, и затѣмъ смотрѣлъ въ свою душу: дала ли эта суть его душѣ миръ и ясное знаніе того, зачѣмъ онъ живетъ, что долженъ дѣлать? Поэтому-то странны нападки на Толстого, напримѣръ, г. Слонимскаго, увѣряющаго, что онъ тамъ-то и тамъ-то не точно изложилъ то-то и то-то изъ воззрѣній современной науки и философіи. Толстой, въ своей критикѣ философій, на самомъ дѣлѣ вовсе не критикъ, а просто жаждущій истины человѣкъ-художникъ, который намъ передаетъ свое личное субъективное впечатлѣніе отъ того, что онъ вынесъ

изъ чтенія или иного знакомства съ философскими ученіями Запада. Вѣдь онъ и не выдаетъ ихъ за критику философскую, спеціальную. Онъ лишь общими мѣткими фразами характеризуетъ свое впечатлѣніе отъ сути этихъ системъ. Дѣло спеціалистовъ опредѣлить, вѣрно ли это впечатлѣніе и указать, если оно не вѣрно. Но критики нигдѣ этого не дѣлаютъ: они только голословно увѣряютъ, что онъ съ тѣмъ-то плохо знакомъ, того-то не изучилъ, то-то узналъ изъ вторыхъ рукъ, и т. д., и т. д.

Его сомнѣнія въ существующихъ теоріяхъ начались весьма своеобразно, какъ у настоящаго художника.

Толстой, какъ и многіе юноши, блистательно начавшіе свою литературную карьеру, бѣжалъ въ Петербургъ съ Кавказа, изъ военной среды, думая, что тутъ-то онъ увидитъ настоящихъ людей, тутъ-то познаетъ окончательную истину, которая для него смутно мелькала. И вотъ первое разочарованіе, оно крайне характеристично: разочарованіе началось не съ идей, а какъ и должно быть у художника, началось оно съ людей, съ самихъ жрецовъ идеи: „Люди мнѣ опротивѣли, и я понялъ, что это—ложь“.

Великій художникъ идетъ не отъ теоріи къ фактамъ, а отъ живой жизни къ теоріямъ, отъ этого-то его трудно успокоить умной книжкой и хорошими словами безъ жизненной подкладки. Художникъ не могъ не поразиться нѣкоторыми противорѣчіями въ жизни самихъ жрецовъ литературы, не могъ не спросить себя: „да какъ же эти люди могутъ нести другимъ истину, счастье, спасеніе, если сами они и ихъ жизнь такъ не

полны, такъ противорѣчивы? Ну, пусть весь міръ проникнется ихъ идеями, но что же могутъ эти идеи сдѣлать міру, если они имъ самимъ ничего не сдѣлали? Если они ихъ самихъ, ихъ жизнь не сдѣлали лучше, почему они сдѣлаютъ лучше остальной міръ и его жизнь?

И у сколькихъ юношей, вступающихъ въ литературные кружки, является эта мысль! Но мы ее тотчасъ же заглушаемъ, какъ заглушалъ ее сначала и Толстой, слѣдующимъ способомъ: „Странно то,—говоритъ онъ,—что хотя всю эту ложь я скоро понялъ и отрекся отъ ихъ вѣры, но отъ чина художника и учителя я не отрекся. Я наивно воображалъ, что я поэтъ, художникъ и могу, не зная ничего (о смыслѣ и цѣли жизни), учить всѣхъ, самъ не зная чему. Изъ знакомства съ этими людьми я вынесъ новый порокъ—гордость, иначе не могу назвать эту сумасшедшую увѣренность въ томъ, что я призванъ учить людей, самъ не зная чему“... „Мы всѣ были тогда убѣждены, что намъ нужно говорить, писать, печатать, какъ можно скорѣе, какъ можно больше, что все это нужно для блага человѣчества, и тысячи насъ, ругая одинъ другого въ печати, не замѣчали того, что на самый простой вопросъ жизни: такъ или не такъ сдѣлать?—мы не знаемъ, что отвѣтить, и не слушая другъ друга, всѣ въ разъ говоримъ, точно въ сумасшедшемъ домѣ“.

Интересную психологическую черту добавляетъ Толстой: въ этомъ безуміи, какъ и во всякомъ другомъ, каждый видѣлъ нелѣпость и ложь всего этого у всѣхъ другихъ, кромѣ себя, и во-вторыхъ, этой торопливой спѣшной работой учительства другихъ каждый заглу-

шалъ въ себѣ голосъ сознанія того, что самъ онъ не знаетъ того, чему учитъ. Впрочемъ, была и нѣкотораго рода вѣра.

„Однимъ изъ главныхъ догматовъ этой вѣры было: что все развивается, что просвѣщеніе есть благо, что оно измѣряется распространеніемъ книгъ, газетъ; что изъ столкновенія (мнѣній) выходитъ истина“...

Въ этомъ состояніи, т. е. въ смутномъ, еще чисто отрицательномъ пока сознаніи недостатковъ въ самыхъ руководителяхъ общественнаго ума (исключая, однако, себя самого, быть можетъ именно потому, что онъ чувствовалъ въ себѣ сознаніе этой лжи, ея отрицаніе, а въ другихъ и этого не видѣлъ), Толстой прожилъ еще 6 лѣтъ до женитьбы. Въ это время онъ отдался обученію крестьянскихъ дѣтей. На этомъ онъ могъ пока успокоиться потому, что, какъ онъ говоритъ: „хотя моя точка опоры была смутна,—это была не бѣда, потому что ихъ точка опоры казалась мнѣ еще смутнѣе“.

Въ это время онъ женился: „новыя условія жизни, вліяніе хорошей жены опять дали мнѣ отдыхъ... Главный смыслъ моей жизни, за это время, была жена, забота объ учительствѣ, средствахъ жизни, семьи“.

„Такъ прошло еще десять лѣтъ. Я сталъ опоминаться. Страсть моя къ учительству стала слабѣть и я сталъ спрашивать себя: чему же я учу? И оказывалось, что я всѣхъ могу научить, а рѣшительно не знаю, чему учить моихъ дѣтей, рѣшительно не знаю, что я самъ такое, къ чему я живу, что хорошо, что дурно. И на меня стали находить минуты отчаянія обстановкой

жизни, какъ будто я не знаю, какъ мнѣ жить, что мнѣ дѣлать".

Сперва это было только минутами, а жизнь текла по привычкѣ; потомъ эти вопросы стали являться чаще и чаще, и сперва Толстой думалъ, что отвѣтить на эти вопросы онъ не можетъ только потому, что ему некогда подумать, а что на самомъ дѣлѣ это всѣмъ извѣстно,— что стоитъ хорошенько подумать и на все отвѣтишь. Но, однако, отвѣтъ не приходилъ, и Толстой дошелъ до страстной жажды покончить съ жизнью. Идея, въ которую облекалось это отчаяніе, была совершенно аналогична съ извѣстной идеей Шопенгауэра о слѣпой міровой волѣ, ведущей нашу жизнь и смѣющейся надъ нами, при помощи нашихъ жизненныхъ иллюзій: „Жизнь моя,—говоритъ Толстой,—казалось мнѣ,—есть кѣмъ-то какъ-то сыгранная надо мною злая шутка". Конечно, съ такимъ взглядомъ жить не весело и ужь не до художественнаго творчества!

Одинъ изъ критиковъ, г. Слонимскій, увѣряетъ, что процессъ философствованія у Толстого начался съ того, что онъ „испугался смерти". Мы видимъ какъ разъ противное: Толстой испугался безсмыслія жизни, т. е. невозможности отыскать въ ней разумное основаніе; испугался до того, что страстно началъ жаждать смерти и долженъ былъ прятать отъ себя веревки и оружіе, чтобы не покончить съ собою. Г. Слонимскому, очевидно, неизвѣстно, что эта потребность найти для жизни разумное основаніе есть именно та философская потребность, которая, по справедливому выраженію Шопенгауэра, отличаетъ человѣка отъ скота. „метафизическое

животное“ отъ неметафизическаго, т. е. отъ такого, которое ѣстъ, пьетъ, спитъ, рождаетъ дѣтей и умираетъ, ни разу не задавшись вопросомъ: зачѣмъ это, къ чему, почему все это?

„Человѣкъ, — говоритъ Шопенгауэръ,—есть единственное существо, которое удивляется на свое собственное существованіе [1]); скоты живутъ въ покоѣ и не удивляются ничему... Это удивленіе, которое происходитъ прежде всего передъ лицомъ смерти (видите, г. Слонимскій, это не у Толстого такъ сказалось только, а это общій законъ) и при видѣ разрушенія и исчезанія всѣхъ существъ, есть источникъ нашихъ метафизическихъ потребностей; черезъ это человѣкъ есть животное метафизическое. Если бы наша жизнь была безконечна и безболѣзненна, человѣкъ, быть можетъ, не пришелъ бы къ вопросамъ: зачѣмъ существуетъ міръ, что онъ такое по своей природѣ; все это казалось бы понятнымъ само собою“.

Въ другомъ мѣстѣ онъ говоритъ: „метафизика не есть, какъ часто съ удивленіемъ слышится, простое занятіе для нѣсколькихъ бездѣльныхъ людей: она есть потребность человѣка“.

Теперь для читателей совершенно ясно, что поворотъ въ Толстомъ былъ не что иное, какъ созрѣвшая вполнѣ метафизическая потребность, общая въ своихъ основахъ, но не въ частностяхъ, и у русскаго чело-

---

[1]) Die Welt als Wille und Vorstellung, томъ II, глава 17.

вѣка, и у нѣмца. Мы уже видѣли, что нравственные вопросы, обусловленные добрымъ сердцемъ, играли важную роль въ пробужденіи метафизической потребности. Есть и другое мѣсто, еще болѣе наглядно и художественно-наивно выражающее эту связь морали съ метафизикой, столь извѣстную всякому, кто занимался изученіемъ философіи. У Толстого это выразилось такъ: „Я не могъ придать никакого разумнаго смысла ни одному моему акту, ни всей моей жизни“... „Не нынче, завтра прійдетъ болѣзнь, смерть, и отъ меня ничего не останется, кромѣ смрада и червей. Дѣла мои, какія бы они ни были, всѣ забудутся раньше или позднѣе“. „Можно жить только покуда пьянъ жизнью, а какъ протрезвишься, то нельзя не видѣть, что все это обманъ... Ужасъ моего положенія выражался для меня въ томъ, что все, что я ни дѣлалъ прежде и что могъ дѣлать, все это было глупо и дурно“.

По поводу этого спеціалистами-философами написаны цѣлые трактаты: въ самомъ дѣлѣ, разъ я не знаю общаго смысла и цѣли моей жизни (а этотъ общій смыслъ понятенъ только изъ пониманія цѣлаго, стало быть, разъ я не понимаю, зачѣмъ цѣлое), вся моя жизнь, т.-е. „каждый актъ не имѣетъ никакого разумнаго смысла“. Тутъ вы видите наглядно, какъ одни и тѣ же процессы совершаются въ умѣ генія-художника и въ умѣ генія мыслителя. Философскія потребности у обоихъ совершенно тѣ же, только одинъ опредѣляетъ ихъ прямо изъ глубины внутренняго чувства неудовлетворенности, изъ яснаго сознанія связи между вопросами, непосред-

ственнымъ созерцаніемъ своей души, другой доходитъ до того же сперва, вѣроятно, тоже общимъ чувствомъ, но выражаетъ его для себя ясно, въ отвлеченныхъ логическихъ доводахъ. Мыслитель обращается больше къ уму, тогда какъ у художника его образы аппелируютъ преимущественно къ чувству и воображенію.

И вотъ чѣмъ объясняется тотъ фактъ, что системы, созданныя не профессіональными философами, а мыслителями-художниками, имѣютъ всегда болѣе сильное, живое и практическое вліяніе на современниковъ: тамъ, гдѣ профессіональный философъ дѣйствуетъ только на холодный умъ, на идеи, составляющія лишь часть нашей духовной дѣятельности, тамъ художникъ-мыслитель дѣйствуетъ сразу и на умъ, и на чувство, и на весь организмъ (волю) человѣка. Отъ этого же системы художниковъ-мыслителей болѣе синтетичны, болѣе напоминаютъ религіозныя системы и имѣютъ болѣе проповѣдническій характеръ изложенія, чѣмъ системы чистыхъ мыслителей, которыя болѣе холодны (какъ холодна чистая мысль, разумъ), болѣе абстрактны. У художниковъ, наоборотъ, въ нихъ кипитъ живое чувство, иногда страсть, волнуются живые образы, вопіетъ живая совѣсть, встаетъ наглядно живая безповоротная реальная правда и необходимость ихъ концепцій. Отъ этого-то онѣ болѣе волнуютъ, вызываютъ вражду, увлекаютъ послѣдователей.

Поэтому же недремлющее чувство великаго художника подсказывало ему часто дальнѣйшіе вопросы и сомнѣнія, открывало новые горизонты тамъ, гдѣ успо-

коился бы профессіональный мыслитель. Тутъ оправдываются знаменитыя слова Дюринга: „Безъ теоретически комбинирующаго мышленія или фантазіи, мысль стояла бы только на томъ, что уже есть или дано непосредственно, она держалась бы только существующихъ уже фактовъ; но она не могла бы обнимать того, что возможно въ міровомъ развитіи, а между тѣмъ это имѣетъ особенную важность въ мышленіи о судьбахъ человѣка"... „Высокій порывъ мысли постоянно пытался вступить въ область творческихъ стремленій. Только этотъ порывъ могъ доходить до естественныхъ предсказаній"... и т. д. [1]).

Теперь мы отвѣтили, надѣюсь, и на послѣдній вопросъ: стоитъ ли изучать серьезно философію Толстого. Да, стоитъ, и даже очень стоитъ, но только необходимо при этомъ не требовать отъ него того, чего онъ не думалъ давать, не прилагать къ ней профессіальныхъ шаблоновъ, не задаваться прежде всего вопросами: что-молъ это такое за штука: религія ли, философія ли, этика ли.—какъ это сдѣлалъ профессоръ Козловъ, посвятившій цѣлыя двѣ статьи этому мудрому вопросу, чтобы отвѣтить на него отрицательно. Важно не то, по какому полку зачислить и въ какой чинъ произвести извѣстный продуктъ генія. Произведенія Жанъ-Жака Руссо не подойдутъ, напримѣръ, ни подъ одну шаблонную профессорскую классификацію, а между тѣмъ, они имѣли не только огромное историческое зна-

---

[1]) Cursus der Philosophie. Leipzig, 1875, стр. 13. (А. Козловъ. «Философія Дѣйствительности», стр. 4).

ченіе, но и философское, ибо, какъ извѣстно, были настольною книгою Эмануила Канта, родоначальника лучшихъ вѣяній новѣйшей философіи (критической и психологической). Но въ концѣ статьи мы покажемъ, однако, что философія Толстого удовлетворяетъ и требованіямъ философской системы по профессорскимъ шаблонамъ, т. е. что она имѣетъ и теорію познанія, и метафизику, и этику, и не кое-какія, а весьма глубокія и поразительно связанныя единствомъ идеи. Но это мы сдѣлаемъ не ради классификаторскихъ стремленій, а потому, что необходимость этихъ трехъ элементовъ въ философіи зависитъ вовсе не отъ профессорскихъ шаблоновъ, а отъ свойствъ человѣческаго духа, разума: человѣческій разумъ требуетъ, чтобы ему отвѣтили, и отвѣтили связно на эти три вороса: 1) можетъ ли онъ вѣрить въ свои знанія и почему (теорія познанія); 2) что такое міръ и есть ли что за нимъ? И что такое жизнь, и есть ли что-за ней (метафизика); 3) какъ онъ долженъ жить и какова должна быть жизнь и почему (этико-соціальное ученіе). Если не отвѣчено на одинъ изъ этихъ вопросовъ, система не будетъ цѣльной, потому что не дастъ цѣльнаго удовлетворенія. Поэтому уже a priori странно, чтобы человѣкъ создалъ систему, которая удовлетворяетъ его и его послѣдователей, а не даетъ на всѣ эти вопросы отвѣта. Очевидно, почтенный профессоръ что-то проглядѣлъ. Это мы увидимъ. Но дѣло-то не въ томъ: можетъ быть и цѣльная система да плохая, можетъ быть и хорошая философская система, но не законченная потому, что философъ еще живъ и продолжаетъ работать. А потому странно написать раз-

боръ ради шаблонныхъ классификацій. Мы пойдемъ другимъ путемъ и сперва поищемъ и изучимъ въ системѣ Толстого то, что подходитъ подъ понятіе теоріи познанія, затѣмъ метафизики, затѣмъ этики и, наконецъ, соціальныхъ идей.

II.

Посмотримъ же, въ чемъ состояли вопросы, измучившіе Толстого и доведшіе его, подобно Джону Стюарту Миллю, до жажды самоубійства! У него были тѣ же вопросы, какъ и у Милля, какъ и у Шопенгауэра. „Это самый простой вопросъ,—говоритъ онъ,—лежащій въ душѣ каждаго человѣка отъ глупаго ребенка до мудрѣйшаго старца; этотъ вопросъ, безъ котораго жизнь невозможна, состоитъ въ томъ: что выйдетъ изъ того, что я дѣлаю нынче, что буду дѣлать завтра, т.-е. изъ всей моей жизни? Можно иначе сказать: зачѣмъ мнѣ жить, желать, дѣлать? Еще иначе тоже можно сказать: есть ли въ моей жизни для меня такой смыслъ, который не уничтожался бы неизбѣжно предстоящей мнѣ смертью“?

Хотя онъ зналъ, что „знаніе уклоняется отвѣчать на эти вопросы“, имѣя свои особенные вопросы, на которые даетъ точный отвѣтъ, тѣмъ не менѣе онъ, проникнутый молодой вѣрой въ науку, надѣялся, что въ состояніи будетъ самъ извлечь отвѣтъ изъ ея общихъ выводовъ. Да и кто же не надѣялся на это?

„Я искалъ вездѣ, говоритъ онъ:—и благодаря жизни, проведенной въ изученіи, а также тому, что, по свя-

зямъ своимъ съ міромъ ученымъ, мнѣ были доступны ученія самыхъ разнообразныхъ знаній, раскрывавшіяся передо мною не только въ книгахъ, но и въ бесѣдахъ, я извѣдалъ все то, что говоритъ знаніе, вмѣсто отвѣтовъ на мои вопросы"... „Отъ отвѣтовъ же на мои вопросы знаніе прямо уклоняется". Тѣмъ не менѣе, онъ не терялъ надежды и болѣе всего надѣялся на научную теорію развитія (эволюціонную теорію), которую онъ для этого облекъ въ такую форму: „все развивается, идетъ къ усложненію и усовершенствованію, и существуетъ законъ, руководящій ходомъ этимъ. Ты часть цѣлаго. Познавъ насколько возможно цѣлое, ты познаешь и свое мѣсто въ этомъ цѣломъ, самого себя".

Кромѣ того, онъ, при помощи той же теоріи, нашелъ основаніе для своей нравственной жажды общественной дѣятельности: для этого онъ примирилъ научное, механическое ученіе о развитіи съ ученіемъ идеалистическимъ, по которому „все человѣчество живетъ и развивается на основаніи духовныхъ началъ, идеаловъ, руководящихъ имъ[1])". Изъ этого примиренія или „сдѣлки", какъ ее называетъ Толстой, вышла у него такая основа морали: „смыслъ жизни состоитъ въ развитіи и въ содѣйствіи этому развитію".

Но эта религія прогресса удовлетворяла его только

---

[1]) Такое же примиреніе пытался сдѣлать, входящій въ славу, молодой французскій философъ Альфредъ Фуллье, въ своемъ сочиненіи «Идеи какъ силы» («Idées forces), а также въ своихъ трудахъ по соціологіи и этикѣ, съ которыми въ свое время мы знакомили читателей. См. также его Critique des systèmes de Morale Contemporains etc. Paris, 1883 и нашъ переводъ первыхъ ея главъ.

до тѣхъ поръ, пока онъ самъ, какъ организмъ, росъ и развивался. Въ это время ему казалось, что онъ будетъ развиваться всегда, т.-е. о старости, смерти онъ не задумывался и ему легко было вѣрить въ вѣчный міровой прогрессъ, въ которомъ онъ участвуетъ, которому онъ помогаетъ. Но вотъ онъ сталъ старѣться, „ссыхаться, зубы стали падать“ и т. д., однимъ словомъ, въ его организаціи начался регрессъ и невольно родилась мысль: „да что же мнѣ-то отъ того, что будетъ вѣчный прогрессъ? Вѣдь, я-то умру и ничего отъ меня не останется“. Но онъ могъ бы удовлетвориться нѣкоторое время безкорыстнымъ служеніемъ будущему, если бы въ то же время не явилась и такая мысль: да, полно, можетъ ли быть вѣчный прогрессъ? Вѣдь, и человѣчество, и міръ также состарѣются и умрутъ, какъ я? Стало быть, если я находилъ нелѣпымъ жить для себя, потому что моя короткая жизнь—нелѣпость, то еще смѣшнѣе работать для какого-то будущаго прогресса, который также обратится въ ничто и въ которомъ такъ же, стало быть, мало смысла, какъ въ моей личной жизни.

И вотъ ему ясно стало, что и онъ, и всѣ люди, живущіе вѣрой въ прогрессъ, только отводятъ себѣ глаза, подставляя вмѣсто одного вопроса другой, вмѣсто одного неизвѣстнаго (смысла собственной жизни), еще болѣе неизвѣстное (жизнь всего человѣчества). И онъ самъ, и всѣ поклонники новой религіи напомнили ему одного мальчика въ школѣ, котораго онъ попросилъ сложить слово „лапа“, а тотъ, не умѣя сложить.

самъ задалъ ему вопросъ: а какая лапа—волчья или собачья?

„Мы хотимъ знать,—говоритъ Толстой,—что мы такое, зачѣмъ мы живемъ, откуда пришли и куда идемъ, а въ изслѣдованіи туманныхъ пятенъ и ихъ химическаго состава, въ разгадываніи формъ безконечно-малыхъ атомовъ, въ измѣненіяхъ организмовъ и языковъ, думаемъ видѣть отвѣтъ на нашъ вопросъ".

Не дурно знать все это (знать рзличіе между собачьей и волчьей лапой), но надо отвѣчать: умѣешь, или не умѣешь сложить слово „лапа".

Но почему же знаніе о развитіи не можетъ дать отвѣта на вопросъ: „зачѣмъ я живу"? Развѣ развитіе туманностей не говоритъ намъ о развитіи нашей солнечной системы, а это послѣднее о развитіи земли жизни на ней и, наконецъ, насъ самихъ? Развѣ затѣмъ, изучая прогрессъ и эволюцію въ человѣчествѣ, мы не узнаемъ, какъ развивались всѣ формы, окружающія насъ: языкъ, нравы, обычаи, право, мораль, идеи о Богѣ, о добрѣ и т. д.

Да, мы узнаемъ все это, но вотъ что важно: какой же выводъ мы получаемъ изъ всего этого, ставя все въ одну непрерывную цѣпь развитія, управляемую однѣми и тѣми же силами, силами атомными, физическими, какія только и можетъ признать точная или „ясная" наука,—(Толстой пока говоритъ только объ этихъ наукахъ, составляющихъ какъ бы полусферу, въ полюсѣ которой стоитъ математика, тогда какъ другую полусферу составляютъ умозрительныя познанія, въ полюсѣ которыхъ находится философія). Вѣдь, въ самомъ дѣлѣ,

если все считать продуктомъ механическихъ столкновеній и сочетаній атомовъ, если весь процессъ міра состоитъ въ томъ, „что въ безконечно-большомъ пространствѣ, въ безконечно долгое время малыя частицы видоизмѣняются въ безконечной сложности“, „если, чтобы понять смыслъ жизни, нужно только понять законы этихъ видоизмѣненій“, то легко впередъ сказать, къ чему придетъ, при самыхъ лучшихъ условіяхъ, самый блестящій процессъ этихъ точныхъ знаній; т.-е. уже въ самомъ методѣ мышленія научнаго скрывается единственный отвѣтъ, какой можетъ быть полученъ этимъ путемъ: „Ты съ твоей жизнью есть временное, случайное сцѣпленіе частицъ, сцѣпленіе, продолжающееся нѣкоторое время. Взаимное воздѣйствіе, измѣненіе этихъ частицъ производитъ въ тебѣ то, что ты называешь твоею жизнью. Потомъ взаимное воздѣйствіе этихъ частицъ прекратится и прекратится то, что ты называешь жизнью, прекратятся и всѣ твои вопросы. Проще говоря: ты—случайно скопившійся комочекъ чего-то. Комочекъ прѣетъ, происходитъ какой-то процессъ. Этотъ процессъ самъ комочекъ называетъ своею жизнью. Комочекъ разсыпается и кончается прѣніе и всѣ вопросы“... Это отвѣтъ ясной стороны знаній, если только она строго слѣдуетъ своимъ основамъ.

Тутъ, въ самомъ дѣлѣ, все ясно и ужасно просто, но за то именно ужасно, потому что жизнь теряетъ всякій смыслъ, впереди нѣтъ ровно ничего, да и въ жизни, и кругомъ ничего, кромѣ атомовъ, частицъ и ихъ безсмысленной безцѣльной игры. Жизнь тутъ дѣйствительно нелѣпая, глупая шутка, въ которой и добро, и зло, и

нравственность, и любовь, и даже прогрессъ—совершенно безразличны и, если людямъ кажется иначе, то просто въ силу самообмана и недостатка воображенія. И вотъ почему Толстой сравниваетъ эту сторону знаній съ тѣми просвѣтами въ лѣсу, которые открываютс, предъ заблудившимся путникомъ: откроется просвѣтъ, особенно съ холма, и все ясно, но за то чѣмъ яснѣе тѣмъ очевиднѣе, что дальше нѣтъ ничего, кромѣ деревьевъ (атомовъ), и нигдѣ не видно роднаго дома, и надежды нѣтъ. Умозрительную же науку онъ сравниваетъ съ темной чащей: дойдя до нея, путникъ хотя тоже ничего не видитъ, кромѣ деревьевъ, но за то у него есть надежда, что, можетъ быть, тамъ за чащей именно и есть его домъ, и стоитъ только выбраться изъ чащи,—и увидишь его. И вотъ онъ выбирается (освобождается отъ метафизики), и опять передъ нимъ ясный просвѣтъ, и опять надежда потеряна. Вотъ и вся разница обоихъ видовъ знанія, когда къ нимъ предъявляются вопросы о смыслѣ жизни: точное знаніе (или вѣрнѣе, послѣдовательные выводы изъ него) говоритъ: оставь всякую надежду,—все ясно, и ясно именно то, что впереди ничего нѣтъ; а не точное знаніе обманываетъ какой-то смутной надеждой что-то найти, и цѣлые вѣка ищетъ и не находитъ отвѣта или даетъ самые туманные, самые противорѣчивые и темные.

„Ну, что же,—скажутъ нѣкоторые,—значитъ съ этимъ надо примириться и взять исходной точкой или науку положительную и, либо, какъ позивтивисты и спеціальные ученые, совсѣмъ отбросить конечные вопросы, забыть ихъ, закрыть на нихъ глаза, а брать

лишь то, что даетъ наука, и что можетъ дать, т.-е. ясное и точное опредѣленіе законовъ связи явленій; иными словами, ясную и точную просѣку, но ведущую неизвѣстно куда и для чего. Или же присоединиться къ матеріалистамъ, т.-е. дѣлать изъ научныхъ знаній конечные выводы, и слѣдовательно признать, что, дѣйствительно, міръ это—масса матеріи, т.-е. атомовъ въ безконечномъ сочетаніи, и что жизнь и все, что мы знаемъ, что мы любимъ, есть не что иное, какъ эти сочетанія безъ конца и безъ начала, - и что иного смысла, иной цѣли нѣтъ ни въ жизни, ни въ мірѣ. А не доволенъ ни тѣмъ, ни другимъ, путайся въ дебряхъ метафизики съ ея тысячелѣтними надеждами отыскать отвѣтъ."

Однако, Толстой не могъ успокоиться ни на первомъ, ни на второмъ, ни на третьемъ рѣшеніи. Онъ выбралъ четвертое, которое, какъ мы увидимъ далѣе, имѣло предшественниковъ въ европейской философіи, а именно въ критической философіи Канта, съ одной стороны, и въ англійской психологической школѣ—съ другой. Однако, практическая постановка вопроса этими школами не удовлетворила Толстого, и онъ на томъ же пути совершилъ новый, геніальный шагъ, выясненіемъ котораго мы и займемся далѣе, но предварительно скажемъ два слова о томъ, что это за такой четвертый путь и что на немъ сдѣлали до Толстого европейцы.

III.

Будемъ популярны, насколько это возможно въ такихъ вопросахъ. Геніальная заслуга Канта состоитъ въ томъ, что онъ указалъ философіи новый путь: прежде чѣмъ отчаяваться въ рѣшеніи какихъ-либо вопросовъ или слѣпо надѣяться на ихъ рѣшеніе разумомъ, надо изслѣдовать самый разумъ, самое орудіе нашего познанія: къ чему онъ способенъ и къ чему нѣтъ. Надо изслѣдовать самую нашу способность что-нибудь знать и понимать. И вотъ, путемъ сложныхъ и тонкихъ изслѣдованій, онъ нашелъ, что наше знаніе строится изъ опыта, даваемаго органами чувствъ; это даетъ весь матеріалъ нашего знанія. Ни откуда и никакимъ инымъ путемъ матеріалъ знанія полученъ быть не можетъ. Изъ самаго разума онъ полученъ быть не можетъ. Разумъ придастъ только опытному матеріалу свои разумныя формы.

Что такое формы разума?

Это то же, что и чистый разумъ, т. е. это наше познаніе, очищенное отъ всего, что въ него внесено извнѣ (изъ опыта) или отъ какихъ-либо низшихъ способностей нашихъ. Это, однимъ словомъ, есть разумъ, очищенный рѣшительно отъ всего, что не есть онъ самъ. Когда мы произведемъ такую очистку, у насъ останется остатокъ; этотъ остатокъ будетъ уже чистый разумъ. Всѣ идеи, какія мы въ немъ еще найдемъ, послѣ такой очистки, будутъ уже идеи, полученныя имъ не изъ опыта, а, такъ сказать, изъ устройства его самаго, изъ самой его способности. Это и

будутъ его формы, т. е. формы, которыя онъ отъ себя даетъ всему матеріалу, какой къ нему приходитъ отъ другихъ нашихъ способностей: эти его чистыя формы или идеи суть: міръ, Богъ, душа, нуменъ (вещь въ себѣ), абсолютное *).

Самый же опытъ нашихъ чувствъ, т. е. матеріалъ разума является уму тоже не совсѣмъ сырымъ, а облеченнымъ въ нѣкоторыя готовыя формы: напримѣръ пространства и времени. То-есть, мы не можемъ ничего воспринять, чего бы не относили невольно, по самому устройству нашей чувственной способности,—или къ пространству, или ко времени. Такимъ образомъ, время и пространство не есть что-то внѣ насъ существующее, въ самихъ предметахъ нашего опыта; это только форма нашей чувственности, нашей способности ощущать или вос-

---

*) По Канту, все наше познаніе образуется такъ: нѣчто непознаваемое дѣйствуетъ на насъ извнѣ. Это дѣйствіе воспринимается нашими ощущеніями, которыя сообщаютъ ему свою форму (пространства и времени. Пространство—для внѣшнихъ ощущеній, времени—для внутреннихъ). Наглядно это можно изобразить такъ:

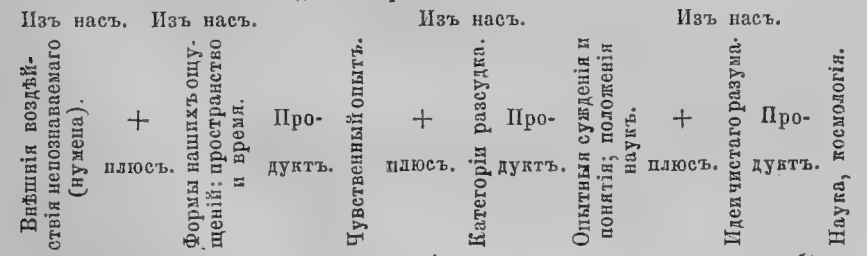
Извнѣ (a posteriori) Внѣшнія воздѣйствія. + (плюсъ). Изъ насъ самихъ (apriori). Формы нашей чувственности: Пространство и время.	продуктъ: чувственный опытъ

Чувственный опытъ попадаетъ въ обработку къ разсудку (Verstand). Разсудокъ—это есть способность сужденія. Для этого у разсудка есть нѣсколько типовъ сужденія или категорій, всѣхъ 12, въ томъ числѣ сужденія причинности, сужденія всеобщности (всѣ люди смертны), сужденія частности (нѣкоторые люди—издатели) и т. д. Ихъ можно свести къ главнымъ категоріямъ и типамъ сужденія, именно: отношенія, качества, количества, измѣняемости. Расклады-

принимать внѣшній міръ *). Совершенно также, какъ причинность не есть что-то внѣшнее, свойственное самимъ предметамъ; это только одна изъ формъ нашего мышленія, въ которую мы укладываемъ всякій опытный матеріалъ. Посмотрите же, что отсюда вывелъ Кантъ: во-первыхъ, что настоящаго міра, т. е. какъ онъ есть самъ по себѣ—мы не знаемъ и знать не можемъ, потому что мы его знаемъ всегда въ формѣ времени, пространства, причинности и проч., сообщаемыхъ всякому опыту отъ насъ же самихъ. Этого, вѣдь, нѣтъ во внѣшнемъ мірѣ. Это только формы нашей чувственности и нашего познанія. Но отсюда слѣдуетъ, что истинный міръ не таковъ, какимъ онъ намъ является. Отсюда міръ, какъ онъ намъ является, и называется Кантомъ міромъ явленій (феноменовъ, что по-гречески

вая весь чувственный опытъ по этимъ ящикамъ своимъ, разсудокъ образовываетъ всевозможныя сужденія и понятія.

Эти-то сужденія и понятія уже обрабатываетъ разумъ, т. е. подъискиваетъ имъ основанія, приводитъ ихъ къ общности и единству посредствомъ своихъ идей (міра, Бога, абсолюта, нумена, души). Такимъ образомъ, все познаніе можно наглядно изобразить:



Отсюда ясно, что мы знаемъ не міръ, какъ онъ есть самъ въ себѣ, а міръ, какъ онъ намъ является: міръ явленій, феноменовъ. Онъ возбуждается въ насъ міромъ ноуменальнымъ (вещью въ себѣ).

*) Вопросы нынѣ спорные, но дѣло не въ нихъ.

и значитъ—явленіе). Наоборотъ, тотъ міръ, который долженъ быть настоящимъ, который дѣйствуетъ на наши чувства, но никогда не можетъ намъ представиться иначе, какъ въ формахъ нашихъ чувствъ и мысли (т. е. феноменально), этотъ истинный міръ, котораго мы никогда не можемъ познать въ томъ видѣ, какъ онъ есть самъ по себѣ или самъ въ себѣ, онъ называетъ нуменомъ, или вещью въ себѣ, или еще трансцендентнымъ, сверхчувственнымъ, то-есть недоступнымъ ни чувственному постиженію, ни разумному пониманію, ибо разумъ имѣетъ дѣло только съ матеріаломъ, даваемымъ чувственными формами. Разумъ постигаетъ только, что онъ есть и что онъ отличается отъ феноменальнаго міра. Но это не все: нѣкоторые метафизики до Канта думали, да и теперь думаютъ, что если у насъ въ разумѣ находится какая-нибудь идея, то ей что-нибудь соотвѣтствуетъ и внѣ насъ: иначе, откуда бы ей являться въ умѣ. Кантъ доказывалъ, что это не такъ, что лишь тѣ идеи можно считать имѣющими и внѣ насъ соотвѣтственный предметъ, которыя можно свести къ опыту, вывести изъ опыта. Если же опытъ о нихъ ничего не говоритъ, то они могутъ быть просто продуктами формъ разума. Напримѣръ, причинность-де есть форма разума, и вотъ изъ этой своей формы разумъ дѣлаетъ конечную или первую причину всѣхъ вещей (Бога). Но такъ какъ это понятіе (идея), по Канту, дано не опытомъ, а есть только высшая форма нашего же разума, то существованіе Бога не можетъ или, точнѣе, не должно быть доказываемо на основаніи разума. Ибо этимъ путемъ оно не убѣ-

дительно, оно говоритъ намъ только о формѣ самаго разума, но не о внѣшней вещи, выведенной изъ опыта. То же можно сказать о «свободной» волѣ. Разумъ теоретическій совсѣмъ не можетъ даже мыслить свободную волю, ибо свободная воля предполагаетъ творчество изъ себя, предполагаетъ, что нѣчто начинается безъ всякой иной причины, кромѣ лежащей въ самой волѣ. Но по свойствамъ разума и опытнаго знанія ничто подобное не мыслимо, ибо ничто не мыслимо безъ причины, а стало быть и воля можетъ быть мыслима не свободной, а непремѣнно обусловленной какой-нибудь другой причиной, какъ и всякое явленіе.

Теперь мы приходимъ къ главному: тотъ фактъ, что мы не можемъ считать доказательнымъ существованіе Бога и свободной воли въ предѣлахъ нашего теоретическаго разума, не только не доказываетъ, что Бога нѣтъ и что нѣтъ свободной воли, а, совершенно напротивъ, можетъ служить, по Канту, однимъ изъ доказательствъ, что и Богъ, и свободная воля есть. Какъ же такъ? Что за игра словами,—скажете вы. Напротивъ, мы знаемъ не настоящій міръ, а только міръ феноменальный, ибо по свойству нашей чувственности и ума мы не можемъ ничего знать, что бы не являлось намъ въ формахъ пространства, времени и причинности. Но, вѣдь, міръ трансцендентный не можетъ имѣть ни времени, ни пространства, ни причинности (это наши способности), а слѣдовательно свободная воля есть въ насъ, но она для насъ сверхчувственна, трансцендентна, а потому и не постижима разумомъ, опирающимся на чувственныхъ данныхъ. Намъ яв-

ляются лишь ея проявленія въ дѣйствіяхъ, которыя всегда кажутся имѣющими причину, ибо таково свойство разума. Но что свободная воля есть, это доказывается не этимъ теоретическимъ разумомъ, а самой дѣятельностью человѣка, самой жизнью, гдѣ постоянно человѣкъ дѣйствуетъ, рѣшаетъ, мучится совѣстью, если поступилъ не такъ, однимъ словомъ, постоянно сознаетъ себя свободнымъ. Онъ чувствуетъ себя отвѣтственнымъ, онъ сознаетъ въ себѣ д о л г ъ, который исполняетъ, хотя бы этому противилась вся остальная его чувственная организація. Стало быть, онъ не только свободенъ, онъ еще и мораленъ. Мораль была бы не понятна безъ свободы. И въ свою очередь она не понятна безъ вѣры въ Бога, т. е. въ сверхчувственное Бытіе, установляющее въ мірѣ всеобщій нравственный порядокъ *). Такимъ образомъ, свободная воля, мораль и Богъ, отвергаемые т е о р е т и ч е с к и м ъ разумомъ, являются безусловно н е о б х о д и м ы м и въ области воли, жизни, хотѣній, дѣйствій, въ области, надъ которою господствуетъ не теоретическій, а п р а к т и ч е с к і й разумъ.

Англійская психологическая школа въ лицѣ Локка, Юма, и въ наше время Льюиса, Милля, и мн. др. (мы беремъ самыхъ извѣстныхъ публикѣ), точно также въ принципѣ ставила въ основу философіи изученіе явленій психическихъ, законовъ самаго познанія, но приходила къ самымъ разнообразнымъ результатамъ, о которыхъ здѣсь не будемъ распространяться, а вернемся

---

*) Подробности этого взгляда развиты въ слѣдующей главѣ.

снова къ Толстому и посмотримъ, какъ онъ вышелъ изъ своего безпредѣльнаго философскаго отчаянія.

Онъ не удовлетворился этикой Канта: разбирая то, что дала умозрительная часть познанія, онъ замѣчаетъ: „въ отдѣлѣ этики, философія, когда она не отступаетъ отъ своей задачи, только объясняетъ (если объясняетъ) тѣ явленія нравственныя, которыя проявляются въ людяхъ, но никогда не можетъ сказать, что будетъ человѣку отъ того, что онъ будетъ нравствененъ или пороченъ. Геніальный Кантъ называетъ это категорическимъ императивомъ, но, какъ строгій мыслитель, не говоритъ ни слова о томъ, что изъ этого выйдетъ и зачѣмъ это дѣлать“.

Въ этихъ десяти строкахъ глубокая критика Канта. До сихъ поръ его упрекали только въ томъ, что онъ, отвергнувъ самъ метафизику, т. е. познаніе сверхчувственнаго міра, въ него-то и помѣстилъ моральный законъ. Толстой же прямо ставитъ вопросъ: «Да какое мнѣ дѣло до всего этого? Зачѣмъ мнѣ все это дѣлать?“ Посмотримъ теперь, какъ онъ самъ справляется съ этой задачей.

Сперва онъ пошелъ, очевидно, по стопамъ Канта и психологической школы, хотя совершенно оригинально и самостоятельно. Какъ мы уже сказали раньше, онъ подмѣтилъ, съ тонкостью великаго психолога, тотъ фактъ, что удовлетворялся теоріей развитія, пока самъ развивался. Это уже бросило въ него тѣнь сомнѣнія въ самостоятельность разума, въ его независимость отъ органическихъ процессовъ, а, слѣдовательно, въ его компетентность рѣшать вопросы въ родѣ тѣхъ, которые

мучили Толстого. Совершенно измученный сомнѣніями, онъ сталъ завидовать тѣмъ людямъ, которые слѣпо, не раздумывая, вѣрили въ особое высшее назначеніе своей жизни и въ этой наивной, простой вѣрѣ почерпали силу не только жить, но и переносить всякія страданія, лишенія, невзгоды, покойно и даже съ радостью ожидать смерти и не только не считать жизнь зломъ, но, наоборотъ, величайшимъ благомъ и даромъ небесъ. Онъ еще больше усумнился въ разумѣ: „Да не ошибался ли я, ища разумомъ отвѣта на вопросъ о смыслѣ жизни? Нѣтъ ли какого-нибудь другаго познанія, кромѣ разумнаго, у этихъ милліоновъ людей, очевидно, нашедшихъ смыслъ жизни, когда я съ Шопенгауэромъ и Соломономъ не нахожу его при помощи разума“. И вотъ онъ всмотрѣлся въ жизнь этихъ людей, сперва своего круга: но здѣсь онъ или вовсе не находилъ знающихъ смыслъ жизни, или находилъ такихъ, которые говорили только, что его знаютъ, а жили гадко, какъ живется, и брали все, что берется, стало быть, на самомъ дѣлѣ, не знали смысла жизни. Тогда онъ всмотрѣлся въ жизнь народа и увидѣлъ, что, несмотря на различіе вѣръ и всякихъ примѣсей къ нимъ, иногда нелѣпыхъ, дикихъ, сумасбродныхъ, во всѣхъ ихъ была одна общая черта: увѣренность въ связи личной жизни съ безконечной, внѣвременной и внѣпространственной. Но разумъ отказывался понимать эту вѣру, и приходилось или отказаться отъ разума и взять это „неразумное знаніе“, которому противорѣчило все его разумное знаніе, или остаться при разумномъ знаніи, т. е. что жизнь есть нуль, безсмысліе, нелѣпость. „Я не могъ

отказаться отъ разума, говоритъ Толстой, но я не въ силахъ былъ и умереть. Что же мнѣ оставалось? Оставалось одно: найти разумное объясненіе неразумнаго знанія". Или это, или смерть. Тутъ стоялъ вопросъ: быть или не быть? И вотъ началась дальнѣйшая критика собственнаго разума. И какъ всегда, она у геніальнаго художника шла образно изъ фактовъ самонаблюденія. Онъ прежде всего подмѣтилъ, что тотъ же самый разумъ, который отрицалъ жизнь, признавъ ее нелѣпостью (когда мыслилъ о ней теоретически), этотъ же разумъ всѣ силы употреблялъ, чтобы найти высшій смыслъ жизни, только этимъ и занимался, только надъ этимъ и сосредоточивался. Какая же сила его толкала? Что его заставляло такъ искать отвѣта, чтобы сохранить жизнь? Очевидно сила самой жизни его на это толкала, воля жить, самосохраненіе жизни. Но, стало быть, эта воля, эта жизнь выше, сильнѣе его. Да и какъ же иначе? Вѣдь, онъ продуктъ жизни, вѣдь, сперва была жизнь, а потомъ онъ созданъ ею же. И какъ же это онъ, будучи произведеніемъ жизни, ее же и отрицаетъ? Нѣтъ. Это онъ отрицаетъ словесно, а на дѣлѣ онъ всѣ силы употребляетъ, чтобы найти отвѣтъ, способный сохранить жизнь. И вотъ, все становилось мало-по-малу ясно и понятно: разумъ, какъ одинъ только изъ элементовъ жизни, какъ одно лишь изъ орудій ея, не могъ охватить цѣлаго. Его создательница, жизнь, была шире его, работающаго надъ сравнительно крохотнымъ полемъ одного чувственнаго опыта. И такъ, неужели надо отказаться отъ разума и тогда узнаешь смыслъ жизни? Нѣтъ, рѣшилъ Тол-

стой, это—безсмыслица: „вѣдь, этотъ смыслъ-то и нуженъ разуму, какъ же я отъ него откажусь? Для кого же тогда я буду искать этого смысла? Надо поискать иного пути. Тѣмъ ли способомъ я искалъ истину? Такъ ли я ставилъ вопросъ?“ И вдругъ ему стало ясно, что виновата даже не ошибка его мысли, а самая постановка вопроса, или вѣрнѣе подтасовка отвѣта. Его, вѣдь, мучилъ вопросъ: „какой не временной смыслъ имѣетъ его жизнь, т. е. смыслъ, не уничтожаемый смертью, а отвѣчалъ онъ на вопросъ о конечномъ смыслѣ жизни“. Вѣдь, ясно, что въ самой постановкѣ задачи лежалъ отрицательный отвѣтъ. Его интересовалъ внѣвременный, безконечный смыслъ его жизни, а отвѣта онъ искалъ въ той области и тѣми способами, которые изъ самыхъ условій задачи выбрасываютъ безконечное, а, стало быть, всегда на вопросъ о безконечномъ смыслѣ жизни должны отвѣтить: это вздоръ, нуль. Поясникъ это еще: тотъ методъ, которымъ шелъ Толстой, могъ разсматривать жизнь въ границахъ времени, пространства, т. е. физически (феноменально), а онъ допытывался внѣвременнаго смысла жизни; разумъ естественно въ предѣлахъ своей области и отвѣчалъ: жизнь безсмыслица,—и онъ не ошибался, напротивъ, этимъ отвѣтомъ онъ утверждалъ великую правду, что жизнь, дѣйствительно, не имѣетъ смысла, если искать этого смысла въ условіяхъ времени и пространства. И наука, и философія, при помощи которыхъ приходишь только къ отрицанію всякаго смысла въ жизни (ибо смыслъ, о которомъ онѣ могутъ отвѣтить, передъ смысломъ, котораго ищетъ Толстой, равенъ

нулю), тѣмъ не менѣе съ своей точки зрѣнія вполнѣ правы: вѣдь, онѣ рѣшаютъ вопросъ въ той постановкѣ задачи, гдѣ смыслъ жизни, дѣйствительно, равенъ нулю, ибо передъ вопросомъ о безконечномъ значеніи жизни онѣ могутъ отвѣчать только о ея конечномъ смыслѣ, но передъ безконечнымъ, всякое конечное есть ничто *). И такъ, научный способъ рѣшенія (вѣрнѣе бы сказать псевдо-научный) доказалъ лишь одно, что именно этимъ-то путемъ и нельзя искать отвѣта, что надо измѣнить постановку вопроса, введя въ разсужденіе понятіе „безконечнаго“.

Однако, что же такое понятіе Безконечнаго? Неужели разумъ Толстого могъ успокоиться на этомъ понятіи, которое ничего не говоритъ ему? Толстой не упустилъ этого; онъ спрашиваетъ себя: „да не ошибаюсь ли я опять? Вѣдь, это Безконечное есть только твое же собственное понятіе, а твое понятіе вовсе не доказываетъ, что оно дѣйствительно существуетъ внѣ тебя“ (вспомните возраженія Канта). На это онъ отвѣтилъ: „нѣтъ, оно не только твое понятіе, оно необходимость не

*) Это можно бы выразить и проще. Толстой надѣялся, какъ надѣются и матеріалисты, объяснить всю сумму явленій міра, а слѣдовательно и явленія жизни, со всей ихъ психологической сложностью, какими-либо частными законами частной области явленій (въ данномъ случаѣ атомами и молекулами, то-есть понятіями, взятыми изъ неорганической области явленій). Но позитивизмъ давно борется противъ этого, находя, что всѣ ошибки метафизиковъ состояли въ томъ, что они явленія одного порядка думали объяснить понятіями другого; напримѣръ, матеріалисты объясняютъ все понятіями изъ области неорганической, а идеалисты изъ области психологической (см. «Соціологію» де Роберти, его же «Прошедшее философіи» и мою статью «Исторія мысли нашего времени» въ журналѣ «Мысль», 1882 г. № 10—11, стр. 16).

для морали только, какъ у Канта, но для самой возможности жить (т. е. жить сознательно, разумно), безъ него жизнь теряетъ смыслъ, безъ него жить нельзя. А если безъ него жить нельзя, то это уже не представленіе, а основа самой жизни, это—сама жизнь: нѣтъ этого понятія—нѣтъ жизни. Стало быть, это Безконечное или Богъ—есть сама жизнь".

Такимъ образомъ, самъ разумъ убѣдилъ себя въ необходимости этого понятія. Оно именно необходимо, или оно, или смерть; хочешь жить—признавай его; отбросивъ его—и жить нельзя.

Вы тутъ видите, что Толстой не увлекается никакой иллюзіей, не окружаетъ это Безконечное никакимъ ореоломъ фантазіи; Толстой остается и въ философіи тѣмъ же страшнымъ реалистомъ, какимъ онъ является въ искусствѣ, создавшемъ его всемірную славу. Это—необходимо: безъ этого жить нельзя, говоритъ онъ, и только это и говоритъ.

Но какъ же тысячи людей живутъ не только не признавая Безконечнаго или Бога, но сознательно отрицая его? На это Толстой даетъ блестящій отвѣтъ: всѣ люди, по отношенію къ этому вопросу, могутъ быть раздѣлены на нѣсколько группъ: одни изъ нихъ, тѣ философы, которые задавались тѣми же самыми вопросами, какъ напр. Шакья Муни, Сократъ, Шопенгауэръ, всѣ пришли къ тому, что смерть лучше жизни, т. е. небытіе предпочтительнѣе бытія; есть другіе мыслители, какъ страусъ, прячущій во время преслѣдованія голову въ песокъ и думающій, что его не видно, если онъ самъ не видитъ охотниковъ,—точно также и они сознательно

закрываютъ глаза на вопросъ и занимаются тысячами побочныхъ вопросовъ, чтобы отвлечь свое вниманіе отъ самаго главнаго; и такъ живутъ всю жизнь, не понимая — зачѣмъ живутъ, уподобляясь въ этомъ скотамъ; это — люди, жизнь которыхъ медленно, безжизненно, какъ у растенія, прозябаетъ въ покойно-устроенномъ кабинетѣ, пока что-нибудь не всколыхнетъ, живое и захватывающее. Затѣмъ идетъ большинство людей свѣтскаго круга. „Условія, въ которыхъ они находятся, дѣлаютъ то, что благъ земныхъ у нихъ больше, чѣмъ горя, а тупость ихъ мысли даетъ имъ возможность забыть, что выгоды ихъ положенія случайныя, что всѣмъ нельзя имѣть сотенъ женщинъ и домовъ, что на каждаго такого человѣка, есть тысячи людей безъ женъ, безъ домовъ и безъ хлѣба. Коли хотите, эти люди живутъ. Но въ такомъ положеніи могутъ быть изъ милліоновъ только немногія сотни. И живутъ они потому, что при такой жизни имъ некогда думать, хотя они и знаютъ, что „послѣ жизни—конецъ всему“. Но это знаніе только усиливаетъ ихъ хищность: „ибо, если послѣ жизни конецъ всему, то никто не имѣетъ основанія уступать другому малѣйшаго наслажденія, хотя бы оно стоило другому величайшихъ мученій“. Тупость же воображенія этихъ людей даетъ имъ возможность забывать неизбѣжность болѣзни, старости, смерти, которыя не нынче завтра разрушатъ всѣ ихъ удовольствія“. Конечно, такая философія возможна только для меньшинства, могущаго эпикурейской жизнью заглушать вопросы совѣсти и разума. Для всѣхъ остальныхъ людей она не мыслима, невозможна. И, дѣйствительно, остальные

милліоны, т. е. народъ, труженики, страдальцы, эти всѣ имѣютъ вѣру въ безконечное, безъ чего не могли бы жить. А такъ какъ меньшинство составляетъ исключеніе по самымъ условіямъ существованія своего, и ни эти условія, ни мораль, создаваемая ими, не могутъ стать всеобщими, то ясно, что человѣчество, дѣйствительно, не можетъ жить безъ вѣры въ безконечное. Это, дѣйствительно, основа его жизни, его морали.

И такъ, повторимъ еще разъ: разумъ призналъ безконечное, послѣ долгихъ колебаній и критики, призналъ, какъ неизбѣжную необходимость, какъ основу жизни, какъ самую жизнь. Такимъ образомъ, Толстой выполнилъ задачу, которую поставилъ себѣ на первыхъ шагахъ критики: „Провѣрить этотъ ходъ разсужденій разумнымъ знаніемъ и поискать разумнаго объясненія неразумнаго знанія“. Это объясненіе было найдено. Но дальнѣйшее рѣшеніе задачи: уясненіе самаго безконечнаго, еще геніальнѣе. Однако, прежде чѣмъ ею заняться, обратимъ вниманіе на то, что,—вопреки утвержденію профессора Козлова, будто бы „въ ученіи Толстого нельзя признать философской системы, потому что въ ней нѣтъ теоріи познанія, нѣтъ метафизики, и, наконецъ, нѣтъ истинныхъ, т. е. метафизическихъ основъ для этики“,—мы видимъ какъ разъ противное: мы уже видѣли прекрасную теорію познанія, хотя и предложенную въ образной формѣ автобіографіи, мы увидимъ сейчасъ блестящую и оригинальную попытку основать совершенно новое ученіе и даже методъ изслѣдованія „непознаваемаго“ или „без-

конечнаго", что строго соотвѣтствуетъ метафизикѣ философскихъ системъ, съ тою только разницей, что Толстой, признавая некомпетентность разума въ вопросахъ метафизическихъ, въ высшей степени послѣдовательно устраняетъ разумъ отъ вмѣшательства въ эту область, и вводитъ совершенно новый способъ познанія, а разуму предоставляетъ только роль, такъ сказать, контролера или, точнѣе, объяснителя этого новаго вида познанія, ибо, какъ говоритъ Толстой: „какъ я буду устранять вовсе разумъ, если смыслъ жизни нуженъ именно для него и если все, что я могу знать, я все-таки знаю черезъ разумъ". Такимъ образомъ, Толстой геніально обходитъ основное противорѣчіе всѣхъ метафизиковъ, лежащее въ корнѣ заблужденія метафизики, а именно: метафизика думаетъ опредѣлить разумомъ область безконечнаго и сверхчувственнаго. Даже самъ геніальный Кантъ, доказавшій нелѣпость этого пріема, впалъ въ ту же ошибку, ибо, доказавъ, что разумъ не можетъ мыслить области сверхчувственнаго, онъ затѣмъ сталъ, въ „Критикѣ Практическаго Разума", опредѣлять эту область, приписывать ей различные аттрибуты, законы и т. д. Толстой страстно отрицаетъ такое вторженіе разумныхъ опредѣленій въ область безконечнаго и особенно ярко это выразилъ въ одномъ изъ своихъ большихъ сочиненій.

Какой же методъ познанія Безконечнаго предлагаетъ Толстой? Мы видѣли, для чего нужно и неизбѣжно ввести безконечное въ разсужденіе о смыслѣ жизни: безъ него смыслъ жизни равенъ нулю, т. е. непостижимъ, а потому безъ него человѣкъ жить не можетъ.

Но безконечное не можетъ быть познано и разумомъ. Стало быть, его надо искать въ томъ, что шире разума, а шире разума только сама жизнь, создавшая разумъ. Стало быть, вопроса о смыслѣ жизни надо искать у самой жизни.

Но у всякой ли жизни можно искать этого отвѣта? Нѣтъ, само собою разумѣется, только у такой жизни, которая уже нашла, или имѣетъ этотъ смыслъ, хотя бы и неразумнымъ знаніемъ нашла.

„Хорошо или дурно это знаніе,—говоритъ Толстой,—рядъ ли оно выдумокъ и обмановъ, это — другой вопросъ. Но разумное знаніе не можетъ отвѣчать на вопросъ жизни. А знаніе неразумное даетъ возможность жить съ тѣхъ поръ, какъ живетъ человѣчество, и потому въ немъ одномъ можно искать разрѣшенія вопроса жизни". „Гдѣ жизнь, тамъ есть и неразумное знаніе и главныя черты его однѣ и тѣ же", т. е. оно вводитъ въ отвѣтъ понятіе Безконечнаго и тѣмъ даетъ вѣру, что наша жизнь и смерть имѣютъ высшее значеніе.

И такъ, для разума остается благодарная роль — очистить это „неразумное знаніе" отъ всѣхъ нелѣпыхъ и уродливыхъ наслоеній и оставить то чистое зерно, которое дастъ смыслъ жизни, дѣлаетъ ее изъ нелѣпости, суеты и зла величайшимъ благомъ и радостью,— то зерно, которое, слѣдовательно, уничтожаетъ въ насъ и страхъ смерти, и страхъ лишеній и страданій, которое, однимъ словомъ, даетъ даже самымъ тяжко страдающимъ людямъ возможность жить, не находя, что ихъ жизнь—зло.

И такъ, вотъ тотъ критерій, который теперь уста-

новилъ разумъ, для отличія истиннаго зерна, истиннаго „неразумнаго знанія“, отъ его наслоеній и уродливостей. Но это еще не будетъ знаніемъ Безконечнаго, нѣтъ: „Ты не можешь сказать, знаешь или не знаешь его,— говоритъ Толстой: —но только жизнью своей ты можешь понять его“. Но какъ же понять жизнью? „Начать жить именно такъ, какъ живутъ люди, узнавшіе смыслъ жизни“. Но такъ какъ въ ихъ жизни много лишнихъ уродливыхъ подмѣсей, то вотъ тутъ-то и пригодился критерій, упомянутый выше, чтобы и въ ихъ жизни, и „въ ихъ неразумномъ знаніи“ отличить истину отъ наслоенной лжи: „если у нихъ есть тотъ смыслъ, при которомъ уничтожается страхъ лишеній, страданій и смерти, это и есть истинный смыслъ жизни“. Вѣдь, только такой смыслъ жизни нуженъ для всѣхъ людей, т. е. для того большинства, которому «выпала на долю трудовая и страдальческая жизнь». Имъ нуженъ этотъ смыслъ, „чтобы дать имъ возможность прожить эту жизнь, придавая ей смыслъ“.

И такъ, у нихъ надо было учиться смыслу жизни: „вѣроученіе этихъ людей, — говоритъ Толстой, — было то же, какъ вѣроученіе многихъ вѣрующихъ изъ нашего круга. Къ истинамъ ихъ было примѣшано еще болѣе вздору (суевѣрій), чѣмъ у первыхъ, но разница была въ томъ, что вся жизнь этихъ людей была другая: была подтвержденіемъ того смысла жизни, который давало знаніе вѣры“.

„Я увидѣлъ, что не только ихъ жизнь понятна для нихъ, но понятна и смерть, и въ смерти они не видятъ ничего страшнаго, противнаго и страннаго“. Эти люди,

„лишающіе себя всего, что мы съ Соломономъ считали единственнымъ благомъ жизни,—испытывавшіе тѣмъ не менѣе величайшее счастье, умирали не только покойно, но и съ радостью". Они видѣли въ этомъ „не суету, а добро". И вотъ отсюда-то Толстой и приходитъ вновь къ выводу о вліяніи образа жизни на духовное состояніе человѣка, и на это читателю необходимо обратить особое вниманіе, чтобы понять потомъ этическую часть его доктрины; здѣсь же становится еще яснѣе: что значитъ „понять вѣру жизнью".

„Я смутно понялъ,—говоритъ онъ,—что и прежде истину закрывало отъ меня не столько заблужденіе моей мысли, сколько самая жизнь въ тѣхъ исключительныхъ условіяхъ эпикурейства, въ которыхъ я проводилъ ее". Какъ же такъ? А вотъ какъ: „Я спрашивалъ: что такое моя жизнь, и получалъ отвѣтъ: зло и безсмыслица. И это была совершенная правда, но только „относилось къ моей собственной жизни, которая, дѣйствительно, была зла и безсмысленна". И такъ, мало одного разума, чтобы понять, что жизнь не безсмысленна, надо еще второе условіе: чтобы жизнь не была безсмысленна и зла.

„Я постарался найти и сойтись съ такими людьми, которые знаютъ смыслъ жизни и живутъ сообразно съ этимъ знаніемъ. И я измѣнилъ свою жизнь и сталъ жить, какъ они живутъ". Сперва онъ пытался исполнить до мелочей все, что дѣлали эти люди, и оправдывалъ это разумными доводами. Но мало-по-малу, живя ихъ жизнью, онъ началъ критически отбрасывать изъ этой жизни то, что въ ней было случайнымъ на-

слоеніемъ и предразсудками, и для него выяснялась основная истинная сущность смысла этой жизни: „смыслъ этотъ есть любовь, и жертвы во имя любви". „Дѣйствіе во имя любви казалось мнѣ основой всего".

Заключеніе окончательное, къ которому приходитъ Толстой, таково:

„Я не буду теперь искать объясненія Бога, зная, что объясненіе это должно скрываться въ безконечномъ. Я долженъ только понять его, но не такъ даже понять, какъ я понимаю положенія наукъ. Я этого не ищу и не могу искать, зная особенность „знанія вѣры". Я долженъ, во-первыхъ, самъ жить по закону истинной жизни, „по Божьему" закону и тогда узнаю самою жизнью смыслъ ея, а во-вторыхъ, я долженъ осторожно, внимательно разсмотрѣть то ученіе вѣры, которое одно даетъ мнѣ надежду понять смыслъ жизни, какъ ни кажется оно мнѣ дико, на мой старый твердый умъ".

Резюмируемъ же еще разъ чисто философскимъ, но, однако, для всѣхъ понятнымъ языкомъ эту высокореальную и высоко-художественную философію, которую въ параллель къ философіи отчаянія—Шопенгауэра, или къ „философіи дѣйствительности"—Дюринга,—можно бы назвать „философіей жизни". Основное положеніе ея „теоріи познанія" состоитъ въ томъ, что познаніе можетъ быть двухъ родовъ: 1) познаніе разумомъ и 2) познаніе жизнью. Познаніе разумомъ охватываетъ лишь нѣкоторые элементы жизни, но не можетъ охватить всего, ибо это все—безконечно, а разъ оно

безконечно, оно непостижимо разумомъ, который конеченъ, и всѣ понятія, всѣ формы и весь опытъ котораго конечны. Но какъ же понять это безконечное? На это отвѣтъ ясенъ: выше разума только жизнь, ибо разумъ только продуктъ жизни. Жизнь въ ея цѣльномъ синтезѣ, непремѣнно въ цѣльномъ синтезѣ (а не въ уродливыхъ временныхъ формахъ), является сама собою выраженіемъ того Безконечнаго, въ которомъ она составляетъ нераздѣльный моментъ [1]).

Отсюда понятно, что безконечное мы можемъ понять только изъ этого момента, но взятаго не оторванно, не самого по себѣ, а именно съ введеніемъ въ формулу понятія безконечнаго. Едва мы игнорируемъ это понятіе, жизнь естественно становится нелѣпостью, ибо мы начинаемъ изслѣдовать ее какъ нѣчто самостоятельное, тогда какъ она—даже не часть: (безконечное, какъ извѣстно, логически нельзя дѣлить на части). Иными словами, опредѣляя смыслъ жизни безъ понятія безконечнаго, мы уже въ самыхъ условіяхъ задачи имѣемъ отвѣтъ, что она ничто, что она=0. Но такъ какъ и понятіе Безконечнаго, стало-быть и самая формула жизни, въ которой жизнь вводится, такъ сказать,—съ безконечнымъ коэффиціентомъ,—не постижимы разумомъ, то остается единственное возможное постиженіе самою жизнью. Но что же это за по-

---

[1]) Въ одномъ изъ писемъ ко мнѣ Левъ Николаевичъ опредѣляетъ это еще точнѣе: цѣли мірового процесса нельзя знать. Да и самое понятіе «цѣли» есть человѣческое понятіе. Можно и должно знать направленіе, по которому и нужно жить.

стиженіе самою жизнью? Надо жить такъ, чтобы въ нашу дѣйствительную, практическую жизнь входило всегда понятіе о безконечномъ. Это кажется непонятнымъ, но это очень просто. Кажется непонятнымъ только потому, что мы думаемъ: разъ понятіе безконечнаго—понятіе неопредѣленное, и для разума непостижимое, какъ же я его введу въ мою практическую жизнь? Но это не игра словами. Совершенно достаточно, если я критическимъ, формальнымъ разумомъ убѣдился въ необходимости ввести въ формулу жизни элементъ безконечнаго, и я всегда буду въ силахъ ввести его въ практическую жизнь, хотя бы оно было понятіе чисто отрицательное, чисто формальное. Напримѣръ, требуется рѣшить какой-нибудь вопросъ: дѣлать или не дѣлать того-то? Я могу его обсуждать по двумъ принципамъ или формуламъ жизни: въ одной нѣтъ безконечнаго коэффиціента, въ другой онъ есть: по первой я рѣшу—какъ дѣлать, только имѣя въ виду мою конечную жизнь. Напримѣръ, Толстой говоритъ: разъ я убѣжденъ, что съ моей жизнью все кончается, я не уступлю никому, ни за что ни одного момента удовольствія или наслажденія, что бы это ни стоило другимъ. Ибо зачѣмъ же я буду уступать, если я знаю, что это все, что есть у меня и что будетъ. Если люди, при конечной формулѣ, поступаютъ не всегда такъ, то они просто закрываютъ глаза на истину своей же формулы; у нихъ просто мало воображенія. Иное дѣло, если я буду обсуждать вопросъ, согласно формулѣ съ безконечнымъ коэффиціентомъ (хотя бы и не зналъ, что онъ такое). Онъ тѣмъ не менѣе поясняетъ мнѣ, что моя жизнь

имѣетъ смыслъ только въ безконечномъ, непознаваемомъ, т. е. недоступномъ разуму. А потому я поступокъ свой долженъ согласовать не съ временными условіями жизни, а съ тѣмъ закономъ, который естественно связанъ съ понятіемъ безконечнаго.

Но какая же мораль связана съ понятіемъ безконечнаго? Это, во-1-хъ, говоритъ мнѣ жизнь всѣхъ временъ у тѣхъ народовъ, которые жили этой идеей, этимъ понятіемъ, въ разныхъ ея проявленіяхъ. Надо въ ихъ вѣрованіяхъ отъискать это великое зерно. Во-2-хъ, логически (дедуктивно) законъ жизни, связанный съ безконечнымъ, даетъ себя чувствовать: если моя жизнь, внѣ безконечнаго, есть—ничто или нуль, то нужно заботиться, чтобы въ жизни было какъ можно меньше того, что заставляетъ забывать истинную, безконечную сущность жизни. И вотъ тутъ отличіе этики Толстого отъ этики Шопенгауэра, по которой въ основѣ нашей жизни лежитъ воля. Единство этой воли (міровой воли, которая есть то же, что и сила матеріалистовъ или энергія Спенсера) заставляетъ людей сочувствовать другъ другу: сочувствіе другому есть сознаніе или чувство этой единой воли. Отсюда надо стремиться къ подавленію своей личной воли, ради этой общеміровой воли, т. е. уничтожить свою личность. Толстой справедливо замѣчаетъ, что это значитъ—уничтожать личную жизнь, признавать ее безсмыслицей; тогда какъ дѣло именно въ томъ, чтобы найти въ ней смыслъ. И его можно найти, но только не отрывая личную жизнь отъ безконечной. Тогда мы и нашу короткую личную жизнь будемъ любить, какъ выраже-

ніе этого безконечнаго. И чужую жизнь будемъ любить и работать ради нея, и жить по закону этой жизни и она будетъ для насъ не зломъ, а безконечнымъ благомъ.

Но это еще формальное пониманіе законности самаго процесса, или, какъ выразился Толстой (см. выше), „разумное оправданіе неразумнаго знанія“ (у вѣрующаго человѣчества); это только разумная философія неразумной вѣры; а чтобы понять ее всѣмъ существомъ своимъ, надо стать въ такое жизненное положеніе, которое бы, во-первыхъ, осуществило этотъ законъ безконечнаго (полученный пока формально), а во-вторыхъ, само собою разумѣется, поставило бы нашъ разумъ въ такое положеніе, когда наша жизнь не зла, не нелѣпа, не составляетъ сама по себѣ ненормальности. Ибо при такихъ условіяхъ разумъ, конечно, будетъ находить ее нелѣпой. Но, разъ она будетъ жизнью (жизнью всѣхъ сторонъ организма: отчего и необходимъ трудъ) и, притомъ, осуществленіемъ закона „безконечнаго“, тогда только мы на опытѣ провѣримъ, вѣренъ ли этотъ законъ, дѣйствительно ли жизнь есть величайшее благо (жизнь, въ истинномъ смыслѣ, конечно).

Отсюда уже читателю совершенно ясны впередъ всѣ выводы морали Толстого и его соціальные выводы, но о нихъ послѣ.

Такимъ образомъ, передъ нами весьма опредѣленная и оригинальная теорія познанія, съ введеніемъ въ число методовъ познанія—познаніе самою жизнью, т. е. опытнымъ приложеніемъ или осуществленіемъ въ жизни законовъ, связанныхъ съ понятіемъ „безконечнаго“.

Передъ нами, кромѣ того, удивительное явленіе духа, до того оригинальное, что ему не подъищешь названія: ученіе о безконечномъ, которое, однако, нельзя назвать метафизикой, какъ у другихъ, ибо въ немъ нѣтъ ничего метафизическаго, въ дурномъ смыслѣ этого слова, ибо ученіе Толстого принципіально отвергаетъ метафизику, которая есть именно стремленіе познать разумомъ безконечное и сверхчувственное: здѣсь это-то и отвергается сознательно, и предлагается познать безконечное опытомъ, жизнью, всѣмъ существомъ своимъ. А до самаго понятія о безконечномъ и его значеніи, о его вліяніи на жизнь, мыслитель приходитъ не метафизическимъ путемъ, а путемъ критики разума и наблюденіемъ какъ надъ исторической жизнью народовъ, такъ и надъ собственными психическими явленіями, т. е. путемъ опыта.

Намъ остается сказать два слова о томъ, что, къ сожалѣнію, Толстой повредилъ своей прекрасной системѣ, а отчасти и намѣренію—„осторожно“ разсмотрѣть ученіе вѣры. Вмѣсто этой „осторожности“, онъ вступилъ въ рѣзкую полемику съ богословами и тѣмъ нажилъ много враговъ своей системѣ. Этой части его ученія, какъ не соотвѣтствующей ни ея основному духу, ни ея морали, запрещающей „сердиться“, мы совсѣмъ не коснемся.

ГЛАВА II.

Мораль и соціальные взгляды Толстого.

1) Ученія о морали вообще.

При разборѣ моральнаго и общественнаго ученія Толстого, мы пойдемъ такъ: сначала выяснимъ достоинства и преимущества его ученія, а потомъ недостатки.

Чтобы понять достоинства какого-либо ученія, лучше всего сравнить его съ другими.

Для такого сравненія мы должны кратко изложить основы главныхъ системъ морали: Кантовской, Шопенгауэровской (Нирвана), позитивистской, утилитаріанской и эволюціонной. Откровенно сказать, моя мечта—сдѣлать философію доступной даже каждому ребенку. Но отъ желанія до исполненія огромное разстояніе.

Мораль Канта.

Чистый разумъ (см. выше, что такое чистый разумъ) можетъ работать въ двухъ направленіяхъ: онъ или даетъ общіе принципы (идеи, формы) нашему познанію, либо же онъ опредѣляетъ разумные

мотивы для нашей воли (или дѣятельности). Въ первой своей работѣ онъ называется (чистымъ) теоретическимъ разумомъ, во второй своей дѣятельности (чистымъ) практическимъ разумомъ.

Но какъ же чистый разумъ (то-есть очищенный отъ всякаго опыта и пр.) можетъ давать мотивы нашей волѣ (или дѣятельности)? Вѣдь, въ такомъ случаѣ наша дѣятельность не будетъ имѣть жизненнаго смысла? По-видимому, да; на самомъ дѣлѣ—нѣтъ. Какъ въ чистыхъ формахъ теоретическаго разума мы находимъ готовыя (a priori) истины (напр. математическія); такъ въ чистомъ практическомъ разумѣ мы находимъ готовыя всеобщія формы нравственныхъ истинъ, или нравственный законъ. Какъ математическія истины, несмотря на свою (внѣ-опытность) a prior'ность, служатъ жизни, и тѣмъ-то именно дороги, что имѣютъ характеръ всеобщій, необходимый [1]), такъ и нравственныя истины потому-то и дороги, что онѣ чисты (какъ математика), а prior'ны внѣ-опытны, а потому имѣютъ характеръ тоже всеобщій, необходимый. Пояснимъ это наглядно: въ природѣ мы не найдемъ нигдѣ линіи, которая была бы кратчайшимъ разстояніемъ между двумя точками; но это не мѣшаетъ такому опредѣленію быть въ высшей степени благодѣтельнымъ и вполнѣ истиннымъ, хотя оно взято не изъ опыта, а

[1]) Кантъ доказываетъ, что ни одна истина, данная опытомъ, не можетъ имѣть характера всеобщности и необходимости, ибо для этого надо бы было, чтобы мы уже исчерпали весь возможный опытъ. Но возможный опытъ безконеченъ и опытная истина всегда можетъ измѣниться, а потому всякое сужденіе съ характеромъ необходимости и всеобщности a prior'но, дано изъ насъ.

изъ чистаго мышленія. Вотъ такъ и законы нравственные. Но мы это сейчасъ поймемъ наглядно.

Въ самомъ дѣлѣ, всмотритесь въ себя хорошенько и вы увидите, что считаете нравственнымъ то самое, что говоритъ Кантъ. Дѣло въ томъ, что Кантъ мораль свою вовсе не выдумалъ, онъ ее открываетъ въ насъ же самихъ, путемъ критики нашихъ же, т. е. общечеловѣческихъ понятій о морали. Вамъ кажется наоборотъ, что вы считаете нравственнымъ то, что полезно вамъ самимъ, людямъ, что дастъ вамъ и другимъ счастье. Но Кантъ двумя словами убѣдитъ васъ, что вы ошибаетесь, что вовсе не это вы считаете нравственнымъ. Въ самомъ дѣлѣ, если нравственность свести въ концѣ-концовъ къ счастью, пользѣ людей и т. п. житейскимъ соображеніямъ, то въ основѣ ея окажется человѣческій эгоизмъ, но, вѣдь, мы же сами считаемъ нравственностью именно борьбу противъ своего эгоизма. Вы скажете: эгоизмъ эгоизму рознь; эгоизмъ, заботящійся о счастьѣ другихъ, есть уже альтрюизмъ. Какъ бы вы его ни назвали, говоритъ Кантъ, а поймите одно: что если вы сдѣлаете что-нибудь съ житейской цѣлью, устранить ли чужое страданіе или дать людямъ благо, и если вы руководитесь при этомъ только своимъ чувствомъ: любви ли, жалости ли,—вы это дѣлаете для себя, для того, чтобы дать себѣ удовольствіе—видѣть чужую радость, или для того, чтобы испытать вообще чувство нравственнаго удовольствія, т. е. всегда тутъ мотивомъ, опредѣляющимъ вашу волю, будетъ ожиданіе удовольствія. Положимъ, это удовольствіе хорошее, высокое, и если даже вы внутри боролись за

него съ болѣе низшимъ побужденіемъ, то это все прекрасно, но однако все это не моралъ, это только область хорошихъ, добрыхъ, полезныхъ удовольствій. Но почему это не мораль? А потому же, почему вы, напр., видя человѣка, который внутренне борется: куда ему идти—въ кабакъ или въ театръ, еще не назовете этой борьбы моральной. А не назовете вы ее моральной потому, что и въ театръ онъ стремится, и въ кабакъ—для удовольствія. И если въ немъ одержитъ верхъ желаніе идти въ театръ, это будетъ лишь хорошо и полезно, но это не будетъ побѣда нравственнаго закона, а только побѣда одного удовольствія надъ другимъ. Но также если бы этотъ человѣкъ боролся между двумя желаніями: взять ли билетъ въ театръ, или отдать эти деньги встрѣтившемуся нищему, вы только тогда могли бы назвать эту борьбу моральной, если бы этотъ человѣкъ не видалъ въ помощи нищему только удовольствія для себя—отъ радости нищаго или отъ того, что избавился отъ тягостнаго зрѣлища и чувства. Если онъ только поэтому подалъ нищему или для того, чтобы испытать нравственное удовольствіе, то вы сами сказали бы: „экая важность! Онъ только предпочелъ одно удовольствіе другому. Это хорошо, полезно, это доказываетъ, что онъ хорошій человѣкъ, но это еще не есть нравственный поступокъ“.

И вотъ вы сами подходите къ тому,—что такое вы считаете нравственнымъ поступкомъ: это такой поступокъ, въ которомъ мотивомъ воли было не чувство ваше, не разсчетъ, ни польза ваша или другихъ, вообще никакое ожиданіе для васъ удовольствія, хотя бы самаго

высокаго, а только одно: идея о долгѣ, т. е. чистый нравственный законъ. Чистый потому, что онъ долженъ быть (какъ и чистый разумъ, его опредѣлявшій) очищенъ отъ всякихъ житейскихъ цѣлей, выведенъ чисто отвлеченно, такъ сказать, математически. Это вы сами такъ думаете, а не Кантъ только.

Однако, это вовсе не значитъ, что исполненіе моральнаго закона не влечетъ и не можетъ влечь за собою блага. Напротивъ, человѣкъ не можетъ отрѣшиться отъ увѣренности, что исполняя моральный законъ, борясь ради него съ своею чувственностью, иногда принося для этого величайшія жертвы, онъ стремится къ какому-то высшему благу. Что эта увѣренность основана не на опытѣ, что она дана откуда-то изъ глубины души, это ясно изъ того, что на опытѣ, наоборотъ, исполненіе моральнаго закона всегда есть страданіе, есть борьба съ собою. Ибо если нѣтъ борьбы, если я что-либо дѣлаю по влеченію чувства, это не есть мораль, какъ уже сказано. Мораль является именно только тогда, когда я долженъ принудить себя, идти противъ влеченія. Отсюда ясно, что увѣренность въ томъ, что мораль сопровождается благомъ—есть также чистая (т. е. образованная не изъ опыта) идея. И вотъ, если мы въ нее-то поглубже вглядимся въ своей душѣ или посмотримъ: отчего же это я вѣрю, что исполненіе долга хорошо, что въ этомъ есть какое-то благо, когда на самомъ дѣлѣ меня ждетъ только страданіе,—тогда мы ясно увидимъ, что въ насъ живетъ вѣра,—что есть нѣкто, кто должно устраивать непре-

мѣнно гармонію (если не теперь, то въ грядущемъ) между моралью и высочайшимъ благомъ. Однимъ словомъ, мы безсознательно убѣждены: что быть того не можетъ, чтобы наше нравственное поведеніе не имѣло послѣдствіемъ какого-то высшаго блага. А это и доказываетъ, что мы безсознательно вѣримъ, что есть кто-то разумный и нравственный, кто такъ устроилъ и жизнь, и моральный законъ, что не можетъ быть, чтобы отъ этого закона не было блага, гдѣ-нибудь и когда-нибудь. Не вѣрь мы въ это, и морали для насъ не было бы. Отсюда вы видите, что если у васъ есть знакомый, который исполняетъ свой долгъ (безъ всякихъ житейскихъ разсчетовъ), то какъ бы этотъ человѣкъ ни отрицалъ на словахъ высшее существо—онъ безсознательно въ него вѣритъ, т. е. вѣритъ въ разумный и нравственный порядокъ міра, а слѣдовательно и въ разумно-нравственное начало міра. Отсюда вы видите, что мораль немыслима безъ Бога, т. е. безъ вѣры въ разумно-нравственный порядокъ міра. Поясникъ это еще нагляднѣе: что моральный законъ не имѣетъ ничего общаго съ земнымъ, чувственнымъ осязаемымъ счастьемъ или опытомъ (стало быть, есть чистый продуктъ чистаго разума), ясно изъ того, что мы тѣмъ болѣе считаемъ человѣка или какой-нибудь поступокъ моральнымъ, чѣмъ больше человѣкъ ради него потерпѣлъ лишеній и страданій, во имя чистаго долга: такова, напр., жертва жизнью во имя чистой идеи долга, ибо уже никакого ни удовольствія, ни пользы человѣкъ для себя ожидать не могъ. Если онъ имѣлъ въ виду „общее благо“, то умеръ именно потому, что считалъ

своимъ долгомъ служить общему благу даже жизнью. Конечно, если его на смерть привело, наоборотъ, влеченіе, страсть, вражда, честолюбіе или усталость жизнью, то мы уже его поступокъ не подведемъ подъ нравственный. Если имъ руководило только желаніе лучше умереть, лишь бы не видѣть чужихъ страданій, то это было бы просто слабостью воли. Даже если бы его влекло чистое состраданіе, напр., при спасеніи погибавшихъ, то, хотя это будетъ прекрасный поступокъ, однако, мы поставимъ гораздо выше того, который, зная, что погибаетъ его врагъ, человѣкъ, къ которому онъ не можетъ чувствовать состраданія, спасъ его во имя чистаго долга. И вотъ, вамъ уже ясно, что такое нравственный законъ: вы сами рѣшили, анализируя свою душу, что онъ всеобщій законъ, что ваше дѣйствіе или ваша воля лишь тогда нравственны, когда они выполняютъ всеобщій законъ, т. е. когда вы можете пожелать ихъ сдѣлать всеобщимъ закономъ. Значитъ нравственный законъ есть просто всеобщій законъ. А всеобщій законъ не можетъ быть выведенъ изъ опыта (мы это показали выше). Онъ, какъ истины чистой математики, можетъ быть только продуктомъ чистаго разума. И если вы посмотрите, какъ мы съ вами шли сейчасъ, вы увидите, что вы, совсѣмъ какъ въ математикѣ, шли постояннымъ внутреннимъ самонаблюденіемъ, ставя передъ собою то или другое гипотетическое положеніе и сейчасъ отвергая его, какъ неполное и недостаточное, пока не пришли къ совершенно чистой формѣ закона, безъ всякаго чувственнаго и вещественнаго содер-

жанія: „Мое поведеніе должно осуществлять всеобщій законъ“. Вотъ и все.

Теперь если вы уяснили себѣ предъидущее, для васъ станетъ ясна и связь морали съ свободою воли. Вы говорите: „мое поведеніе д о л ж н о осуществлять всеобщій законъ“. Но какъ же вы можете сказать „я д о л ж е н ъ“, если ваша воля не свободна, если она опредѣляется причинами, лежащими внѣ васъ, т. е. внѣшними объектами, дѣйствующими на ваши чувства и т. д. Поймите, если вы сказали: я д о л ж е н ъ поступать по такому-то закону нравственному, то стало быть вы уже признаете себя способнымъ дѣйствовать по закону разума, т. е.—с в о б о д н ы м ъ. Это не значитъ, что вы увѣрены, что никогда не поступите противъ нравственнаго закона. Нѣтъ, вы, вѣдь, знаете, что на вашу волю будетъ дѣйствовать не одинъ только чистый разумъ съ его всеобщимъ закономъ, но и ваша чувственность съ ея побужденіями и влеченіями. Вы знаете, что будетъ борьба и будетъ часто разумъ побѣжденъ чувственностью. Но разумъ будетъ вновь и вновь говорить: ты д о л ж е н ъ былъ поступить не такъ, и долженъ впередъ поступать не такъ. И опять вы будете чувствовать, что могли бы поступить не такъ, что вы были свободны поддаться разуму, а не влеченію, и вы опять будете надѣяться, что впередъ поступите р а з у м н о. И вотъ уже одна эта вѣра въ свою свободу, т. е. въ возможность побѣдить въ концѣ-концовъ чувственность, уже и есть с в о б о д а, ибо пока вы вѣрите и боретесь съ собою, вы вырабатываете въ себѣ способность пользоваться свободой, т. е. освобождаетесь отъ своей животности,

ради чистаго общаго закона разума. Но вы свободны не потому только, что вѣрите въ свою свободу и не можете отрѣшиться отъ этой идеи. Я скажу больше: не будь этой вѣры въ свободу, вы бы и не могли быть нравственны, вы бы думали, что всякій вашъ поступокъ есть плодъ какой-либо предшествующей причины, а потому вы такъ же въ немъ неповинны, какъ и билліардный шаръ, когда его толкнули кіемъ.

Вы бы, однимъ словомъ, не вѣрили въ возможность ставить самому себѣ цѣли,—цѣли обусловленныя не чувственностью, а чистой идеей всеобщаго закона, не имѣющей никакой связи ни съ удовольствіемъ, ни съ счастіемъ, ни вообще съ чѣмъ-либо внѣшнимъ и чувственнымъ. Но имѣетъ ли основаніе такая ваша увѣренность въ своей свободѣ? Не есть ли она миражъ? Нѣтъ. Она не миражъ: во-первыхъ, что такое свобода? Или: почему мы считаемъ волю не свободной? Потому что видимъ на каждомъ шагу, какъ она опредѣляется нашими чувствами, желаніями, удовольствіями, влеченіями, то непосредственными, то въ видѣ воспоминаній (чувственныхъ представленій)—былыхъ удовольствій и страданій. Отсюда наша воля является намъ обусловленной чувственностью, а такъ какъ чувственность зависитъ отъ дѣйствія на насъ внѣшнихъ объектовъ опыта, то, въ концѣ-концовъ, каждое наше побужденіе и дѣйствіе можно прослѣдить до его внѣшней причины, и стало-быть, наши дѣйствія не свободны. Однако, это вѣрно до тѣхъ поръ, пока мы живемъ, какъ неразумныя животныя, т. е. только влеченіями и побужденіями чувственности, пока наша воля не

имѣетъ иныхъ мотивовъ, кромѣ чувственныхъ. Но вотъ мы одарены разумомъ и онъ уже опредѣляетъ волю, и опредѣляетъ уже безъ всякихъ чувственныхъ мотивовъ изъ чистыхъ формъ своихъ. Съ этой минуты мы свободны; хотя прежніе мотивы воли и остались, но есть теперь мотивъ, который борется съ ними, и этотъ мотивъ не имѣетъ никакой иной причины, кромѣ стремленія самаго разума (значитъ, самой же разумной воли), установить всеобщій законъ. „Вѣдь, свобода вовсе не исключаетъ закона,—говоритъ Кантъ (Критика Пр. Р., стр. 87). Напротивъ,—прибавляетъ онъ,—свобода, которая, въ данномъ случаѣ, сама является причиною, была бы безсмысленна, если бы не дѣйствовала по неизмѣнному закону, но только этотъ законъ особаго рода: чтобы воля была свободной, она должна слѣдовать только своему собственному закону. Она должна быть автономна (стр. 89). Но всякая разумная воля именно такова. Ея мотивомъ является только законъ ея же разума.

Но почему же мы знаемъ, что законъ самаго разума не имѣетъ причины въ томъ безсознательномъ опытѣ, который заложенъ въ нашей нервной системѣ въ процессѣ эволюціи вида? Въ такомъ случаѣ, хотя Кантъ и будетъ правъ, что основной законъ морали не можетъ быть выведенъ изъ сознательнаго опыта, но онъ можетъ быть объясненъ опытомъ цѣлаго вида, унаслѣдованнымъ отъ предковъ и переданнымъ въ строеніи нервной системы и мозга. Такимъ образомъ, можно будетъ объяснить и всѣ идеи, данныя a priori (т. е. безъ видимаго опыта), т. е. и время, и пространство, и категоріи. Они могутъ

быть заложены въ безсознательныхъ частяхъ мозга, что и подтверждается во многомъ даже спеціалистами-психіатрами. Такое объясненіе генезиса (т. е. происхожденія) практическаго разума не только не измѣняетъ идеи Канта, но еще подтверждаетъ ее. Онъ тѣмъ-то и великъ, что далъ чисто общую математическую схему, въ которую сами собою укладываются всякія открытія науки и гипотезы, если только получше ихъ обдумать.

Дѣло въ томъ, что если формы разума и созданы эволюціей, то чѣмъ же создана сама эволюція? Въ настоящее время все болѣе уясняется, что, кромѣ чисто механическихъ случайностей (какъ, напр., естественный подборъ), въ эволюціи должна была участвовать и воля самихъ живыхъ существъ, заставлявшая ихъ стремиться къ приспособленію себя къ средѣ, къ выработкѣ полезныхъ приспособленій. Но если въ числѣ факторовъ эволюціи была и воля *), то и въ генезисѣ, а затѣмъ и въ развитіи разума лежали не одни внѣшнія условія, но и воля, реагировавшая на эти условія, въ своихъ цѣляхъ. А отсюда, разумъ есть продуктъ или созданіе воли, въ ея борьбѣ съ внѣшними условіями. Это совершенно научно дополняетъ слѣдующія положенія Канта: человѣка, какъ и остальной міръ,

*) Точнѣе говоря, субъектъ, заключающій въ себѣ волю (самосохраненіе), чувствованіе (боль и удовольствіе, какъ субъективныя формы или внутреннія ощущенія нарушенія или возстановленія самосохраненія) и, наконецъ, внѣшнее ощущеніе (какъ орудіе самосохраненія для оріентировки во внѣшнемъ мірѣ).

нужно разсматривать двоякимъ образомъ: во-первыхъ, онъ для насъ есть явленіе (феноменъ), насколько мы его познаемъ нашей чувственностью, но за нимъ, какъ и за всѣми явленіями міра, скрывается нуменъ (вещь въ себѣ). Какъ явленіе, онъ воспринимается нашей чувственностью (см. выше) въ формахъ пространства и времени, а разсудокъ (см. выше) сообщаетъ ему свои категоріи (между прочимъ причинности). Отсюда понятно, что, разсматривая человѣка, или даже себя, какъ явленіе, мы и не можемъ его иначе мыслить, какъ рядъ причинъ и слѣдствій, а наша воля входитъ также въ цѣпь причинъ и слѣдствій, а потому является уже не свободной, а обусловленной причинами для нея внѣшними.

Но такъ какъ за феноменальнымъ человѣкомъ лежитъ ноуменъ, какъ и за всѣми вещами природы т. е. нѣчто непознаваемое, и въ этомъ ноуменѣ есть для насъ и наше „я“, непознаваемое для насъ и извѣстное намъ только по ощущеніямъ, то вотъ въ этомъ-то „я“ и лежитъ причина нашей свободы, ибо, это „я“, какъ и всякій ноуменъ, не подчинено категоріи причины или условіямъ пространства и времени (эти формы нашего познанія мы прилагаемъ лишь къ чувственному опыту, а къ ноуменамъ ихъ приложеніе было бы нелѣпо). Отсюда наше „я“ и нашу волю, пока она опредѣляется нравственнымъ закономъ. мы иначе не можемъ мыслить, какъ свободными.

Теперь для читателей выступитъ яснѣе, что добавилъ Толстой къ Канту. Мораль Канта есть величайшее созданіе нашего времени, но она въ концѣ-концовъ

только констатируетъ фактъ; онъ говоритъ: вотъ что такое мораль, вотъ почему мы ее исполняемъ, вотъ почему мы считаемъ себя свободными, и вотъ почему мы вѣримъ въ Бога. Поэтому-то Кантъ совершенно справедливо и назвалъ свою работу „критикой“. Это только объясненіе и разборъ явленій нашей духовной жизни; указаніе на ихъ относительное мѣсто, на ихъ причины, условія, источники. И выше, и больше этого никто не сдѣлалъ.

Но вотъ эту-то ужасающую ясность и вскрываетъ Толстой однимъ вопросомъ: да зачѣмъ мнѣ все это? Зачѣмъ я буду исполнять требованія нравственнаго закона если это не дастъ мнѣ никакого блага? Надежды же на какое-то будущее благо, кѣмъ-то заранѣе предустановленное, какъ гармонія между нравственнымъ закономъ и благомъ, не могутъ меня удовлетворить, если я думаю, что съ моей жизнью все кончается. Наконецъ, къ чему, въ самомъ дѣлѣ, сводится мораль Канта? Къ открытію того, что нравственный законъ, что вѣра въ его связь съ будущимъ благомъ, въ его связь съ Богомъ, есть только наша же вѣра. Но гдѣ ея основанія, кромѣ насъ же самихъ? Положимъ, благодаря критикѣ чистаго разума, того же Канта, мы пришли къ великому познанію еще одной истины, что за міромъ чувственнымъ, феноменальнымъ, какъ и за нашей чувственной, феноменальной личностью, лежитъ „вещь въ себѣ“, ноуменъ. И это даетъ, дѣйствительно, громадную теоретическую опору моральному ученію Канта. Ибо увѣренность въ моральномъ законѣ, благѣ, свободѣ и Богѣ не есть продуктъ нашей чувственной

природы, а есть продуктъ нашего ноуменальнаго „я“. И въ этомъ отношеніи заслуга Канта безпредѣльна, если современная психологія и эволюціонная теорія провѣрятъ и подтвердятъ его критику разума въ ея основахъ.

Поэтому, заслуга Толстого въ томъ, что онъ тотъ самый вопросъ, который рѣшенъ Кантомъ теоретически, рѣшилъ реально, практически: онъ доказалъ, что безъ той вѣры, которую обосновалъ Кантъ, человѣкъ жить не можетъ; онъ вывелъ и изъ разума, и изъ чувства безповоротно, что намъ безъ разумной вѣры—нѣтъ жизни, нѣтъ иного выхода, кромѣ самоубійства. Мы это еще разъ покажемъ въ критикѣ утилитаріанизма, позитивизма и эволюціонизма, которая предстоитъ намъ далѣе.

в) Мораль нирваны и Шопенгауэра. Нирвана не есть просто смерть, т. е. уничтоженіе, а есть слитіе съ Безконечнымъ, Непознаваемымъ, съ сущностью міра. Но, стало быть, и матеріализмъ имѣетъ Нирвану?—скажутъ намъ. Вѣдь, и матеріализмъ говоритъ, что мы послѣ смерти не совсѣмъ уничтожимся: вещества, составлявшія наше тѣло, останутся. Стало быть, мы только примемъ другую форму бытія или существованія. Изъ живого и самосознающаго вещества обратимся въ мертвое неорганическое, не сознающее. Значитъ наше „я“ исчезнетъ. По матеріализму, мы тоже послѣ смерти сольемся съ міровой субстанціей. Чѣмъ же отличается Нирвана матеріалистовъ отъ Нирваны Буддистовъ или Шопенгауэра?

Я это различіе понимаю такъ: матеріалистъ думаетъ, что совершенно точно знаетъ субстанцію міра:

это—матерія, состоящая изъ атомовъ въ различномъ сочетаніи. Поэтому для матеріалиста, смерть есть переходъ вещества моего тѣла въ другую форму Бытія (въ неорганическіе, безсознательные атомы). Куда дѣвается при этомъ сознаніе, или мое чувствующее „я“? Для матеріалиста, оно уничтожится, ибо разъ субстанція міра состоитъ изъ мертвыхъ безсознательныхъ атомовъ, мое сознаніе, мое „я“ считается не чѣмъ-то существующимъ вѣчно, какъ эти атомы, а лишь временно, пока есть данное сочетаніе атомовъ. Сочетаніе прошло—и нѣтъ ни „сознанія“, ни „я“. Иное дѣло „Нирвана“, она не опредѣляетъ того, какова сущность міра: сущность міра непознаваема, это ноуменъ, а мы знаемъ лишь феноменальный міръ (или Бытіе). Бытіе—это и есть феноменальный міръ. Смерть есть Небытіе потому, что мы уже послѣ нея не члены Бытія (т. е. феноменальной жизни), мы члены Небытія, т. е. ноумена, непознаваемаго, тогда какъ по матеріализму мы остаемся и послѣ смерти членами Бытія (матеріи), но лишь въ новой формѣ. Но разъ сущность для насъ—непознаваемый ноуменъ, то и наша сущность—ноуменъ тоже, и разъ послѣ смерти мы перейдемъ въ область Небытія (или ноумена), это вовсе не значитъ, что наша сознательная сущность, наша душа (ноуменъ) уничтожится. Она только сольется съ общемiровымъ, ноуменомъ.

Разница тутъ великая. Нирвана собственно ничего не обѣщаетъ прямо, но она даетъ надежду. Она не можетъ ничего обѣщать, потому что это значило бы опредѣлять непознаваемое или ноуменъ.

Кто же больше правъ? Нирванисты или матеріалисты? Конечно, нирванисты. Они болѣе правы и философски, и практически: философски они правы потому, что мы, дѣйствительно, не имѣемъ права говорить о сущности міра, какъ о чемъ-то извѣстномъ, напримѣръ, какъ о матеріи бездушной. Такую матерію мы знаемъ только въ неорганическомъ мірѣ и обобщать это понятіе на всѣ явленія жизни—логически невѣрно. А во-вторыхъ, мы и въ неорганическомъ мірѣ матерію знаемъ лишь феноменально, не зная вовсе ея сущности. Мы знаемъ, какъ она намъ *является*, но не знаемъ, какова она сама въ себѣ. Практически же Нирванисты болѣе правы потому, что не вырываютъ почвы изъ-подъ морали, а матеріалисты ее вырываютъ.

3) Мораль позитивистовъ, утилитаріанистовъ и эволюціонистовъ.

Всѣ существующія до сихъ поръ моральныя ученія можно раздѣлить на два главныхъ типа: одинъ изъ этихъ типовъ ищетъ смысла жизни за предѣлами личной жизни: такова, напримѣръ, мораль Буддистовъ и Шопенгауэра, ставящая цѣлью человѣка подавленіе личной жизни, самоуничтоженіе. Этотъ типъ морали для краткости назовемъ *аскетическимъ* или *буддическимъ*. Другой типъ совершенно противоположенъ: онъ ничего не признаетъ за предѣлами личной жизни: она кончится и все кончится. Поэтому слѣдуетъ жить только для себя, для удовлетворенія личныхъ аппетитовъ и потребностей, а для другихъ дѣлать только то,

что мнѣ же принесетъ пользу или удовольствіе. Этотъ типъ морали назовемъ для краткости эпикурейскимъ.

Въ чистомъ видѣ оба типа мало встрѣчаются, особенно послѣдній; по большей части, въ жизни, оба типа смѣшиваются, отчасти вслѣдствіе недостатка логической послѣдовательности, отчасти потому, что въ дѣло мысли вмѣшиваются естественныя стремленія чувствъ и нравственныхъ инстинктовъ.

Такъ, люди съ воззрѣніями чисто-аскетическаго типа, какъ, напримѣръ, Шопенгауэръ, продолжаютъ жить и наслаждаться личной жизнью.

Съ другой стороны, эпикурейцы не въ состояніи противиться влеченіямъ наслѣдственныхъ и общественныхъ чувствъ, напримѣръ, любви къ дѣтямъ, родинѣ, къ людямъ вообще, и вотъ они стараются изобрѣтать въ дополненіе къ эпикуреизму различныя пристройки въ характерѣ аскетическомъ.

Возьмемъ для примѣра этику позитивизма. Позитивизмъ отстраняетъ всякіе вопросы о какомъ-либо иномъ значеніи жизни, кромѣ временнаго и земнаго. Стало быть, его мораль должна бы быть чисто эпикурейской. Но позитивизмъ обращается къ сердцу и изъ него выводитъ необходимость служить своей жизнью другимъ, ставя „человѣчество“ въ основу религіи. Отъ человѣчества мы все получаемъ, въ немъ—все лучшее—что мы знаемъ; ему мы и обязаны отдать себя.

Въ своей статьѣ „Научныя основанія морали любви“, мы уже показали, что человѣчество, какъ цѣлое, никакой пользы никому изъ насъ не приносило и не могло принести. Какую, напримѣръ, пользу могли принести

благу нашей жизни, наукѣ и цивилизаціи огнеземельцы, австралійцы и т. п.? Чѣмъ я обязанъ Аттиллѣ и его полчищамъ, инквизиціи или полчищамъ Наполеона I? Я обязанъ развѣ только сотнямъ великихъ людей, философовъ, ученыхъ, да сотнямъ тѣхъ тружениковъ изъ народа, которые кормили и обучали меня и моихъ предковъ. Но они умерли, и моя благодарность не можетъ дойти до нихъ. Но это не все: почему я обязанъ чувствовать благодарность къ кому бы то ни было? Чтобы считать благодарность чувствомъ хорошимъ, нравственнымъ, надо имѣть уже какую-нибудь этику, или же основываться только на самомъ же чувствѣ (напримѣръ: чувство благодарности и любви къ человѣчеству во мнѣ е с т ь, удовлетвореніе его мнѣ пріятно: стало быть, оно—хорошо); или же можно основываться на его пользѣ (напримѣръ: служить другимъ для меня полезно, а стало быть, чувство, влекущее меня къ этому, хорошо). У позитивизма могутъ быть только два послѣднихъ основанія, ибо никакой другой этики у него нѣтъ. Но два послѣднія основанія (п о л ь з а и у д о в о л ь с т в і е) составляютъ и основаніе этики утиліtаріанизма. Въ виду этого разсмотримъ мораль утилитаріанизма.

У т и л и т а р і а н и з м ъ (Милля и Бентама) ставитъ верховною цѣлью морали наибольшее благо наибольшаго числа людей. Основы для этого двѣ: во-первыхъ, благо большинства есть и мое личное благо, стало быть, служа другимъ, я служу себѣ, и во-вторыхъ, этимъ я удовлетворяю своей нравственной потребности, а удовлетворяя нравственнымъ потребностямъ, мы получимъ

всегда высшее нравственное наслажденіе, которое слѣдуетъ предпочитать другимъ наслажденіямъ. Таковъ экстрактъ, который можно сдѣлать изъ всѣхъ разсужденій Бентама и Милля по этимъ вопросамъ.

Разсмотримъ оба эти основанія по порядку: служа благу большинства, я служу себѣ. Такъ ли это? Если дѣло идетъ о матеріальномъ благѣ, то, это утвержденіе весьма условно: я раздамъ свое имѣніе, я отъ этого вовсе не стану богаче матеріально; если я всю жизнь буду работать для блага другихъ, то, при современномъ строѣ, я могу умереть съ голоду. Стало быть, если вносимое мною благо когда-нибудь и отразится на всѣхъ, а въ томъ числѣ и на мнѣ, то это сокрыто въ такомъ далекомъ грядущемъ, когда меня, быть можетъ, съѣдятъ уже черви. Отсюда ясно, что тутъ дѣло идетъ не о матеріальномъ благѣ, которое я получу отъ моей дѣятельности, а только о нравственномъ удовольствіи. Это слѣдуетъ и изъ второго основанія, приведеннаго выше, по которому я долженъ предпочитать моральныя удовольствія матеріальнымъ. Но если такъ, то-есть, если я самъ для себя долженъ нравственное благо ставить выше матеріальнаго, то и другимъ я долженъ желать того же, т. е. приносить имъ не матеріальную, а нравственную пользу. То-есть, я долженъ ставить для всѣхъ высшимъ благомъ отказъ отъ матеріальныхъ благъ въ пользу нравственныхъ. Но въ чемъ состоитъ это нравственное благо? Въ служеніи другимъ, въ отказѣ отъ себя, ради другихъ.

Но отсюда ясно, что мораль утилитаріанизма есть мораль самоотверженія, т. е. типа аскетическаго, а

между тѣмъ, она въ основѣ своей вышла изъ эпикуреизма, т. е служенія своему удовольствію. Какъ могло совершиться такое превращеніе? Очень просто. Когда утилитаріанизмъ положилъ въ основу этики удовольствіе, ему пришлось задуматься надъ тѣмъ, что удовольствія не всѣ одинаковы: одни изъ нихъ вредны, другія полезны. (То-есть, вредны и полезны опять-таки для дальнѣйшихъ удовольствій: иного критерія тутъ быть не можетъ).

И вотъ всѣ удовольствія пришлось построить по ранжиру, по степени продолжительности, прочности и безвредности ихъ для дальнѣйшихъ удовольствій. При этомъ самыми прочными и оказались тѣ, которыя обыкновенно называются нравственными. Отсюда, нравственныя удовольствія суть такія, которыя даютъ наибольшее и наиболѣе прочное (полезное) удовольствіе. То-есть, это тотъ же эпикуреизмъ, но только предусмотрительный, „умный“, думающій какъ можно дольше продлить и сохранить удовольствія. И въ этомъ нѣтъ ничего удивительнаго: разъ мы за жизнью не признали никакого иного значенія, мы и должны поневолѣ всю цѣль жизни видѣть въ удовольствіи, а стало быть и критеріумомъ всего—и морали, и сравнительнаго достоинства разныхъ удовольствій и нашихъ потребностей—должны ставить только удовольствіе же.

Но поразительно тутъ то, что этотъ-то „умный“ и предусмотрительный эпикуреизмъ приводитъ прямо къ аскетизму, ибо самыми „умными“ удовольствіями оказываются моральныя, т. е. тѣ, которыя требуютъ отказа отъ личныхъ удовольствій, ради другихъ людей. Этотъ

фактъ глубоко знаменателенъ, ибо утилитаріанисты пришли къ нему путемъ психологическаго анализа собственныхъ удовольствій. Здѣсь совершенно оправдывается то, что указалъ Толстой: какъ ни вертись, но разъ ты не видишь ничего за предѣломъ личной жизни, и если ты при этомъ умѣешь вдумываться въ себя самого и въ жизнь, ты непремѣнно придешь къ отрицанію смысла въ личной жизни.

И такъ, конечное слово послѣдовательнаго утилитаріанизма, какъ и позитивизма, есть аскетизмъ,— отказъ отъ своей личной жизни для другихъ.

Въ эволюціонной морали это еще яснѣе: тамъ человѣкъ долженъ работать для будущаго прогресса и жить вѣрой въ будущій рай на землѣ, въ которомъ онъ не будетъ участвовать! Это ужь чистый аскетизмъ, но только не сознающій себя, зажмуривающій глаза, чтобы не видѣть, что онъ аскетизмъ. Это прекрасно указано Толстымъ, проводящимъ параллель между ученіемъ о прогрессѣ и аскетическою моралью. Въ самомъ дѣлѣ, эволюціонная мораль, это—аскетизмъ безъ божества,— аскетизмъ, увѣряющій, что онъ эпикуреизмъ, что онъ проповѣдуетъ жизнь для себя, для своего удовольствія, потому, видите ли, что жить и работать для будущаго, это моя высшая потребность, выработанная эволюціей,— это альтрюизмъ, удовлетвореніе котораго даетъ величайшее удовольствіе. И все это фактически вѣрно, ибо взято изъ самой жизни, путемъ ея психологическаго изученія; но подумайте только вотъ о чемъ: этотъ аскетизмъ есть ужаснѣйшій изъ аскетизмовъ; напримѣръ, аскетъ буддійскаго типа, убѣжденный въ своемъ

сліяніи съ безконечнымъ и Нирваной, съ Богомъ, видитъ хотя въ будущемъ награду за свое самоотреченіе. Аскетъ же изъ типа эпикурейцевъ, даже умирая за ближняго, говоритъ себѣ: умри, потому что это тебѣ дастъ величайшее наслажденіе, но затѣмъ ужъ не жди ничего, — съ этимъ послѣднимъ наслажденіемъ альтрюизма для тебя уже все кончится. Сидя въ тюрьмѣ за ближнихъ, онъ также долженъ утѣшаться тѣмъ, что моральное чувство, которое онъ при этомъ испытываетъ,—есть величайшее удовольствіе; голодая, нуждаясь, онъ также долженъ утѣшаться только мечтой о будущемъ счастьѣ *другихъ* и т. д. Весьма естественно, что мораль позитивистовъ, утилитаріанистовъ и эволюціонистовъ имѣетъ не много *истинныхъ* послѣдователей, и много послѣдователей фальшивыхъ, т. е. распинающихся на словахъ за человѣчество (когда самимъ хорошо живется), но для страдающихъ и трудящихся она не мыслима.

Хорошо, въ самомъ дѣлѣ, испытывать „высшее нравственное наслажденіе“, пока оно не соединено хотя и съ низшимъ, но весьма чувствительнымъ страданіемъ. Ну, а когда требуется нести страданіе, совершать подвиги, соединенные съ муками, а впереди нѣтъ ничего, кромѣ смерти,— охотниковъ найдется не много, если у нихъ нѣтъ утѣшенія, хотя бы въ формѣ Нирваны (см. въ предисловіи).

Если этого утѣшенія нѣтъ, если жизнь не имѣетъ иного смысла, кромѣ удовольствія, если нравственное чувство только потому хорошо, что даетъ болѣе прочное удовольствіе, то естественно, что, когда это проч-

ное „удовольствіе“ соединено съ еще болѣе прочными муками или ожиданіемъ смерти, то у „разумнаго“ эпикурейца—аскета долженъ явиться вопросъ: „да не безсмыслица ли это удовольствіе (нравственное)? Если оно самое лучшее, то и всѣ удовольствія, а стало быть и жизнь, не имѣющая иного содержанія, не суть ли величайшая глупость и зло“?

Вотъ тотъ роковой исходъ, который указанъ и Кантомъ, однимъ способомъ (въ ученіи, что мораль имѣетъ постулатомъ Бога), т. е. безъ этого постулата не мыслима; и Толстымъ—другимъ способомъ (безъ Бога жить нельзя), указанъ теперь и нами третьимъ способомъ, путемъ анализа современныхъ ученій морали; тотъ же выходъ указывается и самой жизнью, въ массѣ самоубійствъ.

Мы показали, что разумный эпикуреецъ долженъ логически, путемъ критики своихъ удовольствій, придти къ ученію о самоотверженіи ради удовольствія же, признавъ, что это высшее, т. е. наиболѣе прочное удовольствіе. Но затѣмъ, такъ какъ это удовольствіе требуетъ борьбы и страданій, часто превышающихъ самое удовольствіе, то эпикуреецъ долженъ придти или къ полному отчаянію и самоубійству, или долженъ допустить безконечный смыслъ въ жизни, подобно ли Канту, или же принявъ Нирвану Буддистовъ, или какъ Толстой, допустивъ Безконечное въ опредѣленіе смысла жизни.

ГЛАВА II.

Значеніе морали Толстого.

Но Буддизмъ и вообще одно чистое признаніе Безконечнаго имѣетъ свои дурныя стороны, не менѣе опасныя для жизни, какъ и самый эпикуреизмъ, а именно: признаніе за жизнью безконечнаго смысла у Буддистовъ, и даже у Канта, ведетъ къ отрицанію дѣйствительной жизни, оставляетъ ее въ забросѣ или, какъ выражается Толстой, считаетъ ее постоялымъ дворомъ, о которомъ нечего много заботиться. Это такая же ошибка, какъ и противоположная крайность, т. е. эпикуреизмъ, который дѣлаетъ изъ жизни оргію разврата и насилій, ибо не видитъ ничего за ея предѣлами, и потому долженъ говорить: „хоть часъ, да мой! Après nous le dèluge. Ученіе Толстого тѣмъ то и важно, что оно не есть ни буддизмъ, ни эпикуреизмъ, а синтетическое слитіе воедино этихъ обоихъ полюсовъ человѣческой морали. Этого не замѣтили критики Толстого, ибо каждый изъ нихъ упрямо установился на какую-нибудь одну сторону его ученія: такъ, г. Лессевичъ, въ „Сѣверномъ Вѣстникѣ" увидѣлъ въ Толстомъ только буддиста, т. е. испугался, что, допустивъ Безконечное, какъ цѣль жизни, Толстой проповѣдуетъ аскетизмъ, т. е. отрицаніе дѣйствительной жизни. Онъ совсѣмъ не за-

мѣтилъ, что Толстой, наоборотъ, возстаетъ противъ такого аскетизма, убѣждая, что текущая жизнь не постоялый дворъ и что въ его ученіи, котораго г. Лессевичъ не хотѣлъ охватить въ цѣломъ, вполнѣ уничтожаются, какъ покажемъ ниже, односторонніе вредныя крайности и Буддизма, и эпикуреизма.

Точно также не понялъ этого г. Козловъ, но онъ лучше изучилъ ученіе Толстого, чѣмъ г. Лессевичъ. Козловъ говоритъ: „Гр. Толстой постоянно относится не сочувственно къ понятію о трансцендентной жизни и блаженству и считаетъ единственною жизнь, извѣстную намъ изъ опыта...“

„Задачи нравственности, по его мнѣнію, всецѣло сводятся на устройство той жизни, „которою люди теперь живутъ и будутъ жить всегда“ и которая теперь не имѣетъ самыхъ необходимыхъ условій земного счастія *).

Въ другомъ мѣстѣ, на стр. 221, онъ приводитъ другую совершенно противоположную идею Толстаго: „Зло, и жизнь, въ которой нѣтъ самыхъ необходимыхъ условій счастія, происходитъ отъ того, что намъ препятствуетъ главнымъ образомъ ложное представленіе, будто истинная жизнь есть жизнь индивидуальная, при чемъ мы думаемъ, что она или ограничивается этимъ земнымъ существованіемъ, или же предполагаемъ, что она можетъ остаться таковою же (т. е. совершенно подобною земной) и послѣ смерти“. (Тамъ же, стр. 221).

*) «Филос. трехмѣсячникъ», № 3, стр. 214.

Какъ же почтенный профессоръ не задумался надъ тѣмъ: какимъ образомъ Толстой примиряетъ эти два противоположныхъ утвержденія—съ одной стороны заботу о личной жизни, а съ другой отрицаніе значенія за индивидуальной жизнью. А такое примиреніе у Толстого есть, и въ немъ-то и есть примиреніе эпикуреизма съ буддизмомъ. Не замѣтили этого и третьяго рода критики, увидѣвшіе только, что Толстой заботится о земной жизни, и поэтому заключившіе, что онъ отрицаетъ безконечную жизнь. На самомъ дѣлѣ, ничего такого нѣтъ.

Толстой, совершенно согласно съ Кантомъ и вообще съ критической философіей, возстаетъ только противъ того, что жизнь послѣ смерти совершенно такая же, какъ теперешняя. Связь этого взгляда съ ученіемъ Канта о вещи въ себѣ (ноуменѣ), т. е. о невозможности мыслить разумомъ то, что должно быть сверхчувственно—очевидна. И въ этомъ взглядѣ нѣтъ не только ничего опаснаго для ученія о безсмертіи, но Толстой-то именно и обосновалъ психологически это ученіе, показавъ, что безъ него жить нельзя, но только понимать его надо не матеріально или феноменально, а ноуменально, говоря проще: нельзя пытаться понять его путемъ чувственнаго знанія и выразить въ чувственныхъ формахъ. (См. о Нирванѣ въ предисловіи).

Но прежде чѣмъ показать, какъ Толстой примирилъ эпикурейскую мораль съ буддійскимъ типомъ, отвѣтимъ еще на возраженіе одного критика; онъ удивляется: какъ же Толстой проповѣдуетъ заботу о земной жизни, а между тѣмъ вычеркиваетъ изъ нея всѣ блага земныя.

Далѣе будетъ выяснено, что Толстой вовсе не вычеркиваетъ всѣхъ земныхъ благъ, напримѣръ, онъ не вычеркиваетъ наслажденіе трудомъ, природой и жизнью по божественному закону; стало быть, вовсе не его вина, что критикъ считаетъ благами жизни то, что Толстой считаетъ зломъ жизни, и наоборотъ.

Но какъ же ученіе Толстого примиряетъ безконечный смыслъ жизни съ его временнымъ земнымъ смысломъ? Это примиреніе само собою лежитъ въ его ученіи, что Богъ есть истинная жизнь. Т. е., если мы будемъ жить „по Божьему“, то этимъ самымъ наша личная земная жизнь, какъ исполняющая божественный законъ, будетъ совершенной и въ то же время будетъ величайшимъ благомъ. Такимъ образомъ, совершенно примиряется и то, что наша жизнь имѣетъ смыслъ только въ связи съ Безконечнымъ (Буддизмъ), и то, что о ней надо заботиться, т. е. заботиться не въ смыслѣ того критика, который благо жизни видитъ во всей сумятицѣ нашей цивилизаціи, а заботиться въ томъ смыслѣ, чтобы эта жизнь выполняла божественный законъ, т. е. развивала тѣ блага, которыя сообразны этому закону, и устраняла тѣ, которыя ему противовѣчатъ; т. е. чтобы жизнь была осуществленіемъ воли Бога, его закона, а стало быть Его Самого. Тогда она станетъ не только временной и земной, но и божественной, вѣчной, въ смыслѣ вѣчности своего божественнаго закона. Но этимъ не отрицается ея вѣчность въ будущемъ, какъ мы уже показали. Но только послѣ смерти наше существованіе, конечно, будетъ не земное. А потому, земное бытіе будетъ только

одинъ разъ, а потому, и въ виду этого соображенія, странно было бы не заботиться, чтобы оно было лучше. Вы видите, что тутъ совершенно примирены два полюса моральныхъ: уничтожены вредныя послѣдствія и того, и другого, т. е. дана надежда и на безконечную жизнь, но не убита и забота о земной жизни, напротивъ, эта забота сдѣлана такимъ же закономъ, какъ и забота о загробной жизни. Заслуга Толстого здѣсь не въ томъ, что онъ сдѣлалъ что-либо новое, а въ томъ, что онъ великую истину напомнилъ и сдѣлалъ доступной тѣмъ, кто ея не понималъ или не зналъ, колеблясь между буддизмомъ и утилитаріанизмомъ, просто въ силу неясности. Толстой же сдѣлалъ все это художественно-просто и если его не поняли, то лишь присяжные критики, у которыхъ слѣпота на одинъ глазъ есть обычное явленіе, ибо они вездѣ слышатъ не то, что имъ говорятъ, а непремѣнно видятъ свой собственный излюбленный конекъ. Обыкновенные же люди поняли Толстого просто и ясно, иногда даже не умомъ, а сердцемъ.

Теперь, указавъ огромную заслугу Толстого, укажемъ и его огромные промахи. У такихъ большихъ людей все большое: и достоинства и ошибки, а потому къ нимъ надо относиться и съ большой чуткостью, но и съ большой снисходительностью.

ГЛАВА III.

Ошибки морали Толстого *)

Отыскивать ошибки человѣка—дѣло тяжелое, особенно если человѣка любишь всѣмъ сердцемъ своимъ, признаешь въ немъ великія заслуги, великую пользу. Еще тяжелѣе выставлять эти ошибки передъ всѣми, на показъ. Это до того тяжело, что взяться за такое дѣло можно только тогда, когда сознаешь его абсолютную необходимость, сознаешь его, какъ свой долгъ, и передъ обществомъ и передъ самимъ тѣмъ, чьи ошибки раскрываешь. Долго, почти два года я колебался, дѣлать ли эту работу, не ограничиться ли тѣмъ, что прочесть ее самому Толстому. Наконецъ, я рѣшилъ, что этого будетъ мало, что все то, что онъ сказалъ и написалъ, прочтено тысячами людей, которые не узнаютъ его ошибокъ и, вѣря ему, какъ великому авторитету, не замѣтятъ этихъ ошибокъ.

Въ изложеніи его ошибокъ, я пойду не тѣмъ путемъ, какимъ я шелъ отыскивая ихъ. Я ихъ самъ отыскивалъ, находя недостатки въ частностяхъ и отъ частностей восходя къ общему, т. е. къ самому началу и корню всѣхъ ошибокъ. Вамъ же я начну изложеніе

---

*) Необходимо добавить, что въ позднѣйшемъ развитіи своихъ идей Толстой устраняетъ многія изъ тѣхъ недоразумѣній, которыя указаны здѣсь. Эта глава имѣетъ, слѣдовательно, значеніе относительно его идей, болѣе историческое.

наоборотъ, я укажу самый корень ошибки и затѣмъ покажу, какъ онъ вездѣ производилъ дальнѣйшія ошибки, уже помимо воли Толстого, въ силу просто его несокрушимой логики, совершенно такъ, какъ въ математикѣ, разъ допущена ошибка, она повлечетъ тѣмъ больше ошибокъ въ выводахъ, чѣмъ геніальнѣе, т. е. логичнѣе математикъ.

Поэтому, вы не удивляйтесь, если я начну съ того, что, сперва, кажется, не имѣетъ никакого значенія, именно съ методы Толстого. Вы можете подумать: а что за дѣло до методы, лишь бы геній говорилъ правду. Но вы убѣдитесь шагъ за шагомъ, что это не такъ, что именно отсюда-то и вытекли великія ошибки.

Ранѣе онъ былъ атеистомъ, и вотъ онъ измучился и дошелъ до стремленія къ самоубійству. И вотъ въ этомъ-то состояніи онъ ясно созналъ, что Богъ необходимъ, чтобы жить, что Онъ есть истинная жизнь. Мы видѣли, что онъ къ этому пришелъ путемъ критики, но до того ли ему было въ тотъ моментъ, когда онъ открылъ это, чтобы разбирать методы! Онъ долженъ былъ чувствовать одно: величайшій восторгъ, облегченіе, просвѣтленіе; страшная гора сваливалась съ его плечъ; мысль о самоубійствѣ была уже дикой и смѣшной, жизнь становилась величайшимъ благомъ. Это— состояніе человѣка, изъ темнаго погреба вышущеннаго на свѣтъ. И вотъ первый вопросъ: „что со мной? Какая дивная перемѣна? Но, вѣдь, это самое должны чувствовать всегда всѣ вѣрующіе. Стало быть, я и теперь чувствую то, что они. Значитъ и я вѣрю!“ И вотъ ясно, почему онъ свою систему назвалъ вѣрой.

Послѣдствія сказались на первыхъ же шагахъ. Толстой, конечно, логически рѣшилъ, что,—такъ какъ онъ теперь „вѣритъ“, то и отвѣта долженъ искать въ „вѣрѣ“ (см. 1 статью). И вотъ онъ взялся за священныя книги вѣрующихъ. Но тутъ же и сказалась разница между вѣрой и деизмомъ или раціонализмомъ. Вѣрующій въ каждой буквѣ своей книги видитъ законъ, онъ беретъ безъ критики все, ибо для критики нужно, чтобы въ головѣ вѣрующаго былъ какой-нибудь критеріумъ, кромѣ его священной книги.

Философъ, подходящій къ книгѣ съ готовой системой въ головѣ, съ готовыми зачатками морали въ сердцѣ, если и находитъ въ книгѣ не все такъ, какъ у себя въ головѣ, онъ начинаетъ не голову свою подчинять книгѣ, а книгу гнуть по головѣ.

Именно это и случилось съ Толстымъ: онъ, во-первыхъ, остался недоволенъ переводомъ. Во-вторыхъ—остался недоволенъ и толкованіями, онъ самъ сталъ переводить и толковать. Почему? Ясно, что у него была уже въ головѣ готовая мораль,—мораль, выведенная изъ его философіи (это мы докажемъ ниже), иначе откуда онъ могъ бы замѣтить, что не все въ книгѣ такъ, какъ ему кажется лучше.

Но это не есть человѣкъ, который подходитъ къ книгѣ съ вѣрой въ книгу. Это—человѣкъ, который подходитъ со своей уже готовой вѣрой и ея моралью. Хотя и вѣрующій можетъ замѣтить какое-нибудь противорѣчіе или неточность въ толкованіи, въ переводѣ, но онъ никогда не сдѣлаетъ того, что одну часть изъ книги возьметъ, а другую отсѣчетъ или скажетъ: это

не важно. Толстой изъ всей священной книги выдвинулъ, болѣе другихъ истинъ, пять-шесть моральныхъ правилъ, перевелъ и объяснилъ ихъ по своему, и все-таки продолжалъ думать, что онъ не только подошелъ къ книгѣ, какъ вѣрующій, но что даже самую мораль свою почерпнулъ и узналъ только изъ этой книги. Но для васъ теперь ясно, что если бы свою мораль онъ впервые отыскалъ въ книгѣ (а не имѣлъ ея раньше), то онъ бы взялъ ее изъ книги всецѣло, безъ урѣзки. А если онъ одно выдвинулъ, другое оставилъ, то ясно, что онъ взялъ только то, что къ нему подходило, т. е. имѣлъ уже, хотя и смутно, въ душѣ свою готовую мораль; онъ изъ книги взялъ только для нея подходящія формулы.

Теперь, если мы разсмотримъ тѣ формулы, какія выдвинулъ Толстой, то окончательно убѣдимся, что эти формулы какъ разъ и есть тѣ, что требовались моралью его философіи, а выбросилъ онъ все то, что не могло вытекать изъ его философіи.

Такъ, онъ выдвинулъ шесть правилъ: не воюй, не судись, не измѣняй женѣ, не клянись, не сердись, не противься злому.

Обратите вниманіе на эти правила и вы тотчасъ замѣтите двѣ ихъ особенности: всѣ они, во-первыхъ, говорятъ о томъ, чего не нужно дѣлать, и ни одна не говоритъ того, что нужно дѣлать, т. е. они всѣ отрицательны, а не положительны. Они указываютъ на то, чего не должно быть, а не то, что должно быть.

Во-вторыхъ, всѣ они говорятъ о томъ, чего не нужно дѣлать, а не то, чего не нужно чувствовать, или

что нужно чувствовать (какъ, напр., у Христа: люби и т. д.).

Эти двѣ особенности выбранныхъ заповѣдей прямо и тѣсно связаны съ философской системой Толстого.

Всякая философская мораль тѣсно связана съ тѣмъ, какъ философъ опредѣляетъ Бога, или безконечное, или сущность міра, ибо этотъ Богъ, или сущность, какъ мы видѣли у Канта (см. предисловіе), является опорой, основаніемъ морали. Если, напримѣръ, Богъ опредѣляется, какъ любовь, то и въ основѣ морали будетъ любовь; если опредѣляется какъ нравственный законъ, то и идеаломъ морали будетъ этотъ законъ и т. д. *).

У Толстого Богъ опредѣленъ только отрицательно: Онъ необходимъ, безъ него нельзя жить, стало быть онъ—истинная жизнь. Это—не религія, а философія.

Если бы Толстой опредѣлилъ Бога идеально, т. е. придалъ ему какой-либо идеалъ (любви, разума, справедливости), то и мораль его ставила бы впереди идеалъ (любви, разума и т. д.). Но разъ его Богъ былъ опредѣленъ только отрицательно, какъ истинная жизнь (но неизвѣстно, по какому идеалу), то, чтобы опредѣлить эту истинную жизнь или мораль, Толстой тоже долженъ былъ пойти отрицательнымъ путемъ, т. е. взять жизнь и смотрѣть: что въ ней ему покажется не хо-

*) Поэтому-то религіозная мораль не можетъ быть безъ идеала положительнаго, который, какъ продуктъ внутренняго творчества, отличаетъ волю (и ея вѣру) отъ теоретическаго знанія, т. е волю и вѣру, отъ ума и мысли, чувство отъ разсудка.

рошо, и постепенно отрубать это нехорошее, пока не дойдетъ до остатка, который и будетъ жизнь по божьему, или Богъ.

Видитъ онъ войну и чувствуетъ, что это—не Богъ, онъ отрубаетъ войну; видитъ, что люди дерутся, тягаются въ судахъ, развратничаютъ: конечно, все это не Богъ, а вѣдь, онъ опредѣлилъ, что Богъ есть жизнь. И вотъ онъ отрубаетъ и судъ, и клятвы, и драку (не сердись). И вотъ вамъ понятно, почему его заповѣди только отрицательны, почему нѣтъ положительныхъ: въ самомъ дѣлѣ, если Богъ есть жизнь, то отсѣките все дурное, и останется Богъ, а Богъ уже самъ знаетъ—что хорошо, что дурно, Его нечего учить. Но это вы видѣли уже и въ его философіи (см. первую статью), что „смыслъ жизни мы познаемъ тогда, когда станемъ въ истинныя условія жизни“, т. е. отсѣчемъ отъ жизни все лишнее и оставимъ то, чѣмъ живетъ трудящійся, вѣрующій и небоящійся смерти и страданія народъ. Вамъ ясно теперь, что и народъ Толстой поставилъ идеаломъ, путемъ такой же отрицательной методы, т. е. отсѣченія отъ жизни того, что не вяжется съ божествомъ. Теперь же вы видите, что свои шесть заповѣдей онъ выбралъ потому же самому: именно, какъ отсѣкающее зло, т. е. теперь вамъ совершенно ясно, что не у религіи онъ взялъ свою мораль, а только оторвалъ у цѣльной религіозной морали шесть отрицательныхъ правилъ, которыя подходили подъ ту мораль, которая неизбѣжно слѣдовала изъ его философіи. Мы глубоко убѣждены, что все это было сдѣлано Толстымъ совершенно безсознательно, съ полной увѣренностью,

будто бы онъ идетъ путемъ вѣры. Но вѣра всегда должна выражаться въ идеалѣ, она всегда есть вѣра въ идеалъ, или вообще во что-либо не предстоящее прямо передъ чувствами, а потому недоступное опыту или опытному доказательству, ибо доступное опыту составляетъ область науки. Идеалъ же и вообще грядущее, если оно не есть простой выводъ логики изъ фактовъ опыта, а естественный выводъ изъ требованій сердца и потребностей духа, коренящихся въ самой его сущности,—вотъ что такое вѣра. Толстой еще не далъ такого идеала; онъ даже ищетъ его отрицательнымъ методомъ—отсѣченія дурныхъ элементовъ жизни и природы человѣка.

Мы сказали, что онъ выдвинулъ изъ цѣльной религіозной морали шесть отрицательныхъ заповѣдей. Но это еще не все; вы помните вторую особенность этихъ шести правилъ: всѣ они говорятъ, чего не надо дѣлать, но не говорятъ, чего не надо чувствовать (а тѣмъ болѣе не говорятъ, что нужно чувствовать). Это свойство опять-таки вытекаетъ неизбѣжно изъ основныхъ началъ философіи Толстого, и вовсе не есть свойство религіозной морали: напротивъ, напримѣръ, евангельская мораль представляетъ образецъ морали, потому что въ ней тѣсно слиты всѣ элементы истинной полной морали, а именно: истинная полная мораль должна указывать и что нужно чувствовать, и что нужно дѣлать, и притомъ все это должно быть подчинено одному общему внутреннему принципу. (Чего не нужно чувствовать и чего не нужно дѣлать—само собою вытекаетъ изъ положительныхъ предписа-

ній). У Толстого же мы находимъ только одинъ послѣдній элементъ: чего не нужно дѣлать.

Истинная цѣльная мораль должна потому указывать не только на дѣйствія, но и на чувства (т. е. побужденія), что дѣйствія могутъ быть сведены къ одному началу только внутреннимъ закономъ (такъ, всѣ дѣйствія, предписываемыя христіанскою моралью, сводятся къ принципу—любви). Мораль же непремѣнно должна быть сведена къ одному общему началу, иначе она будетъ представляться пестрой смѣсью разрозненныхъ правилъ. А потому: во-первыхъ, когда намъ придется дѣлать изъ нея выводъ къ какому-нибудь житейскому вопросу: какъ поступить?—то мы совсѣмъ запутаемся въ противорѣчіяхъ (примѣры будутъ ниже), а во-вторыхъ, такая мораль легко обращается въ одну обрядовую формальность, безъ пониманія ея внутренняго смысла (напримѣръ: не ѣшь свинины, не ѣшь изъ одной чашки съ гяуромъ, не клянись и т. д., всѣ эти правила, имѣвшія разумное основаніе у законодателя, теряютъ свои внутреннія основанія и становятся буквой). Этимъ мы не хотимъ сказать, что такая форма морали не имѣетъ значенія; нѣтъ, для людей неразвитыхъ, для народовъ первобытныхъ эта конкретность и ясность правилъ имѣютъ значеніе, ибо имъ трудно самимъ дѣлать выводы отъ общихъ принциповъ. Мы только хотимъ сказать, что одна эта форма, безъ внутренней формы морали—недостаточна. Напримѣръ, можно себѣ представить человѣка, вполнѣ осуществившаго мораль Толстого: онъ не воюетъ (потому что трусъ и убѣжалъ отъ службы); онъ не судится (потому что ему и безъ

того всѣ подчиняются, если, напримѣръ, онъ богатъ): онъ не употребляетъ насилія и не клянется (ибо ему этого незачѣмъ дѣлать); онъ не развратничаетъ (потому что истощенъ или старъ); наконецъ, онъ не сердится (потому что всѣ безпрекословно исполняютъ, даже стараются угадать его волю). И тѣмъ не менѣе, этотъ человѣкъ можетъ быть и злымъ человѣконенавистникомъ. и эксплоататоромъ честнаго труда, и страшнымъ развратникомъ въ мысляхъ, не пропускающимъ ни одной женщины безъ страстнаго побужденія и т. д., и т. д.

Если бы Толстой во главу своей морали поставилъ любовь, какъ ставитъ ее евангельская мораль *), онъ объединилъ бы ея внѣшнюю и внутреннюю стороны: но онъ этого не только не сдѣлалъ, но въ одномъ изъ своихъ сочиненій говоритъ, что любовь есть метафизика христіанства, что заставить любить нельзя (взято у Канта), и т. д. Но если мы возьмемъ его философію, то поймемъ, что въ ней—корень такой морали:

*) Вотъ, напримѣръ, какъ говоритъ объ этомъ апостолъ: аще языки человѣческими глаголю и ангельскими, любве же не имамъ, бых (яко) мѣдь звеняща, или кимвалъ звяцаяй. И аще имамъ пророчество, и вѣмъ тайные всѣ и весь разумъ, и аще имамъ всю вѣру, яко и горы представляти, любве же не имамъ, ничтоже есмь. И аще раздамъ всѣ имѣнія моя и аще предамъ тѣло мое во еже сжещи е, любви же не имамъ, никая польза ми есть». Ап. Павелъ: къ Коринѳ. Посл. Гл. 13).

(Т.-е. если я говорю на всѣхъ языкахъ человѣческихъ и ангельскихъ, но не имѣю любви, я подобенъ металлу звенящему и кимвалу бряцающему. Если я имѣю такія знанія, что могу даже пророчествовать, и знаю всѣ тайны и весь разумъ, но не имѣю любви,—я ничто. И если я раздамъ все имѣніе мое и предамъ тѣло мое на сожженіе, но не имѣю любви, отъ этого не будетъ никакой пользы).

Далѣе поразительно хорошо объясняется, почему это такъ.

по этой философіи (см. 1-ю статью), если мы поставили себя въ нормальныя условія, то мы знаемъ истину, т. е. Бога, а пока не стали въ нормальныя условія жизни,—ничего не поймемъ. Отсюда логически слѣдуетъ, что достаточно тѣхъ правилъ, которыя уничтожаютъ (отсѣкаютъ) ненормальности нашей жизни. А затѣмъ, когда мы это отсѣчемъ, намъ самъ Богъ (который и есть наша жизнь, если она истинна) скажетъ—что дѣлать. А вотъ эти-то отсѣченія всего зла и могутъ, по мнѣнію Толстого, сдѣлать его шесть отрицательныхъ заповѣдей. Теперь совершенно ясно, что мораль Толстого взята не изъ Евангелія, а получена имъ путемъ сознательныхъ или безсознательныхъ умозаключеній изъ его основной философіи. Изъ Евангелія же взяты только подходящія и отрывочныя формулы.

Посмотримъ, какія главнѣйшія ошибки вышли изъ основной ошибки Толстого. Во-1-хъ, будучи убѣжденъ, что онъ самъ пришелъ къ вѣрѣ, Толстой совершенно сталъ игнорировать путь философскій и научный, который именно и привелъ его къ истинѣ. Отъ этого онъ, во-первыхъ, повредилъ и той части своей критики философіи и науки, которая вполнѣ справедлива (т. е. тамъ, гдѣ онъ указалъ наукѣ и философіи ихъ законные цѣли и предѣлы). Связь этой идеи съ его основной ошибкой теперь очевидна, ибо онъ увѣренъ, что самъ все узналъ изъ Евангелія. Мы видѣли, насколько это справедливо.

Отсюда произошла его 2-ая основная ошибка: онъ думаетъ, что если человѣка поставить въ нормальныя условія жизни, то онъ станетъ совершенень, т. е.

ему ужъ не нужно никакихъ философско-теоретическихъ знаній (практическихъ знаній, т. е. научнаго искусства Толстой не отрицаетъ). Въ его нападеніяхъ на современную науку есть, однако, и много справедливаго. Это справедливое мы разсмотримъ въ двухъ слѣдующихъ главахъ. Въ первой мысли есть доля истины. Давно доказано (Спенсэръ, Марксъ и мн. др.), что наше общественное положеніе вліяетъ искажающимъ образомъ на наши идеи. Такъ, ошибки буржуазной политической экономіи объясняются тѣмъ, что буржуа не можетъ видѣть явленій жизни въ чистомъ видѣ, а смотритъ на нихъ черезъ окрашенныя стекла буржуазности. Но хотя это справедливо, однако, думать, что, если мы поставимъ человѣка въ нормальныя условія, онъ познаетъ всю истину, это—ошибка, вытекшая изъ основной ошибки Толстого,—что онъ все позналъ вѣрой. Такъ, наше крестьянство живетъ въ тѣхъ нормальныхъ условіяхъ, которыя рисуются Толстому, но безъ науки и умственнаго развитія эти условія остаются безплодными: у народа масса суевѣрій, предразсудковъ, ужасныя отношенія къ дѣтямъ и женщинамъ, ужасное пьянство, стремленіе къ ложной цивилизаціи, къ выдвиганію себя изъ своей среды въ формѣ кулака-хищника и т. д.

Толстому на всѣ эти явленія пришлось закрыть глаза, ибо съ точки зрѣнія его философіи этого не должно быть: разъ человѣкъ поставленъ въ нормальныя условія, онъ уже идеалъ. И вотъ отчего во всѣхъ беллетристическихъ произведеніяхъ Толстого для народа, мы нигдѣ не видѣли истиннаго зла деревни (кромѣ пьянства, за-

дѣтаго въ комедіи „Винокуръ“, да и то, какъ искушеніе извнѣ, отъ дьявола), а вездѣ фиктивные образы, фиктивные вопросы: о вредѣ странничества, о формѣ молитвы и т. д., т. е. вещи самыя несущественныя. Это лишаетъ его книги живой реальной пользы для дѣйствительной народной жизни, т. е. мы видимъ, что узость и формальность его морали повліяла даже на его искусство, сдѣлавъ его узко-тенденціоннымъ, а не живымъ и широкимъ, охватывающимъ всѣ стороны жизни широкой идеей добра

Изъ тѣхъ же началъ вытекла и третья, важнѣйшая ошибка Толстого: создавъ мораль безъ положительнаго идеала, онъ чувствовалъ, что такая мораль невозможна, и вотъ онъ взялъ вмѣсто идеала реальный, конкретный фактъ, (жизнь крестьянина). Почему именно реальный фактъ, это тоже понятно: разъ у него не было идеала, онъ и не могъ въ этомъ фактѣ отдѣлить истинное отъ неистиннаго. Вѣдь, единственнымъ критеріумомъ у него оставались его же шесть заповѣдей. И онъ, дѣйствительно, отдѣлилъ изъ жизни деревни только то, что запрещается этими заповѣдями (на это только онъ и въ книжкахъ нападаетъ: напримѣръ: „Упустишь огонь — не потушишь“ — противъ тяжбъ; „Иванъ Дуракъ“ —противъ войны и т. д.), но все остальное въ жизни деревни не вычеркнулъ, и въ этомъ видѣ сдѣлалъ ее quasi-идеаломъ. Понятно, что изъ этого вышло: 1) такъ какъ этотъ quasi-идеалъ имѣлъ и хорошія стороны, и дурныя (напр., невѣжество), то критикуя нашу жизнь съ точки зрѣнія этого идеала, Толстой осуждалъ въ нашей жизни и то, что

дѣйствительно дурно, и то, что хорошо. Поясним примѣромъ: такъ, въ жизни деревни хорошъ трудъ, и вытекающая изъ него мораль, и вотъ эта часть критики Толстого великолѣпна, истинна, доходитъ даже до высоты научной, напримѣръ, совпадая во многомъ съ послѣдними работами Крафта Эбинга („Нашъ нервный вѣкъ“) Но такъ какъ въ жизни народа, кромѣ этой хорошей стороны, есть и злыя, напримѣръ, невѣжество, первобытный взглядъ на женщину и т. п., и такъ какъ это безсознательно есть элементъ идеала Толстого, не выброшенный предварительно критикой, то вотъ откуда его нападенія на наши знанія, на стремленія женщинъ учиться и работать на общественномъ поприщѣ,—вотъ откуда и мысль, что достаточно женщинѣ прочесть Евангеліе и т. д Вы видите, какъ тутъ поразительно слита истина съ ошибкой, и все потому, что вмѣсто идеала взятъ реальный фактъ, живой мужикъ, въ которомъ не отдѣлено хорошаго отъ дурного, не отдѣлено потому, что не было критеріума (кромѣ шести правилъ), а критеріума не было потому, что Толстой его не захотѣлъ создать самъ, вообразивъ, что его философія есть вѣра, а пустился отыскивать его въ ученіи, въ которое не вѣрилъ, и оттуда оторвалъ лишь то, что дало отрывочную внѣшнюю скорлупу его готовой отрицательной и формальной морали.

Въ-четвертыхъ, понятно, что эти скорлупки, оторванныя отъ чужого яйца, не могли отвѣчать на всѣ вопросы живой жизни. Отвѣчать можетъ только цѣльная мораль, приведенная къ единству принципа, а не случайные осколки морали. И вотъ, для массы вопро-

Уральской КАФЕДРЫ БИБЛИОТЕКА ЛЕНИНИЗМА Марксизма

совъ Толстой не можетъ, во-1-хъ, найти отвѣта въ своихъ шести правилахъ. Попробуйте, напримѣръ, найти въ нихъ отвѣтъ на вопросъ: слѣдуетъ ли женщинѣ учиться, можно ли мнѣ быть присяжнымъ и т. д. *). И во-2-хъ, вотъ почему Толстому приходится бросаться то къ мнѣнію сибирскаго мужика, то къ Библіи, въ толкованіи этого мужика, то къ какому-нибудь философу древности: на каждый случай онъ долженъ искать подходящаго принципа, потому что не вывелъ своего собственнаго, положившись на чужіе куски, открытые будто бы вѣрой.

Въ пятыхъ, отъ этой же ошибки вышло то, что мораль и критика Толстого потеряли половину своего моральнаго значенія даже и въ томъ, что въ нихъ есть прекраснаго, какъ вытекающаго изъ положитель-

*) Въ каждой цѣльной морали можно найти отвѣтъ на всѣ вопросы и одинъ изъ критиковъ ошибочно полагаетъ, что мораль Евангелія не можетъ дать отвѣта на вопросы дѣйствительности, потому что она создана 2,000 лѣтъ назадъ, когда многаго не было, что есть теперь. Пусть прочтетъ у Канта въ «Критикѣ практическаго разума», стр. 148—150, въ отдѣлѣ аналитики чистаго практическаге разума, и онъ уяснитъ себѣ этотъ вопросъ. Недостаточность морали Толстого для дѣйствительной жизни не въ томъ, что она взята отъ древней морали, а въ томъ, что взята не полно, безъ общей идеи. Возьмите вопросъ: быть ли мнѣ присяжнымъ?—и вы вспомните, что самъ Христосъ не отказался разсудить народъ съ блудницей. И вы поймете, что это вытекало изъ основного начала (любви), ибо откажись Христосъ разсудить, и блудницу побили бы камнями. По Толстому, ученіе котораго чисто формальное, я долженъ отказаться быть присяжнымъ, хотя бы зналъ, что блудницу или даже совсѣмъ невиннаго человѣка побьютъ камнями. То же и съ вопросомъ женскимъ: вспомните Магдалину и слова: «не хлѣбомъ однимъ живетъ человѣкъ». Иначе и быть не можетъ, если мораль сведена къ высочайшему принципу, охватывающему не только дѣйствительную, но и всякую возможную жизнь на землѣ.

ныхъ идеальныхъ сторонъ крестьянской жизни. Въ самомъ дѣлѣ, если бы онъ взялъ эти положительныя стороны крестьянской жизни и облекъ ихъ въ форму отвлеченныхъ принциповъ, то мы бы имѣли передъ собой ежеминутный идеалъ, компасъ, по которому надо идти, чтобы приблизиться къ совершенству. Только такая мораль позволила-бы постоянно развиваться и знать, что идешь къ лучшему, или что сбился съ дороги и идешь въ даль отъ идеала. Этого не можетъ исполнить quasi-идеалъ въ конкретной формѣ (напр., мужикъ), ибо такой идеалъ говоритъ: либо стань мужикомъ, либо ты грѣшникъ. Такая мораль не даетъ никакихъ ступеней совершенства, передъ нею всѣ *не мужики* одинаково грѣшны: будетъ ли это величайшій злодѣй, или человѣкъ, всю жизнь отдавшій на служеніе людямъ, но только не въ видѣ мужика. И это—свойство всякой *формальной* (т. е. не внутренней, а внѣшней) морали. Въ самомъ дѣлѣ, если мнѣ сказано: не будь судьей, то я одинаково грѣшенъ, буду ли я судить, какъ Христосъ блудницу, или какъ взяточникъ старыхъ судовъ или какъ инквизиторъ, сжигавшій на кострѣ невинныхъ. Такая мораль не даетъ жизни идти по ступенямъ развитія, она говоритъ: или вотъ этого не дѣлай (чисто конкретный фактъ), или вы всѣ одинаково грѣшны.

Такая мораль заставляетъ людей опускать руки, если они не могутъ прямо скакнуть въ указанную позицію: а стало быть, у всѣхъ, кто не можетъ или не успѣлъ скакнуть въ эту позицію, она отнимаетъ *всякую* мораль, всякій критеріумъ того—что лучше и что

хуже. И брать взятки, и не брать взятки одинаково худо, ибо худо быть судьей; издать геніальный законъ такъ же худо, какъ издать самый плохой. ибо грѣхъ — издавать законы; жить съ женой или мужемъ, которые ненавистны, развратны, каждый день пьяны, бьютъ дѣтей,—оставлять дѣтей въ такомъ невыразимомъ состояніи развращенія—хорошо, потому что сказано „не разводись съ женой“, а поставить дѣтей и себя въ лучшее положеніе для воспитанія и для нравственнаго развитія, оставивъ такого мужа или жену, это—грѣхъ. И все такъ должно происходить при одной внѣшней морали, не объединенной внутреннимъ закономъ.

Въ пятыхъ: увѣрившись, что онъ идетъ путемъ „вѣры“, Толстой отвергъ всѣ другіе методы, кромѣ чистой интуиціи здраваго смысла, т. е. какого-то вдохновенія, соединеннаго съ умозаключеніями. Отсюда вышло слѣдующее. Есть два рода вопросовъ жизни; одни: что должно быть, и должно дѣлать? Это вопросы моральные,—вопросы, по которымъ строится идеалъ. И есть другіе вопросы: что есть, и почему есть? Это вопросы жизни, требующіе наблюденія и изслѣдованія жизни точнымъ научнымъ методомъ. Толстой прекрасно показалъ, что наука устранила вопросъ: „что должно быть?“ и потому не годится для рѣшенія вопросовъ объ идеалѣ и истинахъ морали. Но онъ забылъ, что насколько это вѣрно, настолько же вѣрно и другое, а именно, что вопросы знанія, т.-е. вопросы о томъ, что есть, и почему есть, нельзя рѣшать по вопросу: что должно быть. А онъ, именно, началъ всѣ вопросы рѣшать однимъ способомъ. И вышло изъ этого

вотъ что: везд'ѣ, гдѣ онъ говоритъ о томъ, что есть, выходятъ роковыя неизбѣжныя ошибки, ибо онъ уже не хочетъ ничего наблюдать, ничего изучать и рѣшаетъ все одной дедукціей.

Посмотримъ: его собственное ученіе требуетъ неизбѣжно точнѣйшаго опредѣленія: откуда въ жизни человѣка явилось зло? Въ самомъ дѣлѣ, если Толстой утверждаетъ, что человѣкъ будетъ всесовершенъ, ставъ въ условія трудовой жизни, то возникаетъ вопросъ: отчего же онъ не былъ совершенъ въ первобытномъ состояніи? А если былъ совершенъ и все зналъ, то отчего онъ создалъ зло своей жизни, указываемое Толстымъ въ его заповѣдяхъ? А если не онъ его создалъ, то откуда зло это взялось? Вы видите, что это основной вопросъ, на которомъ держится вся система. Что же дѣлаетъ Толстой? Онъ ищетъ причинъ зла путемъ дедуктивнаго приведенія всего къ насилію. Сперва было насиліе мечемъ, потомъ насиліе палкой, потомъ деньгами и, наконецъ, наукой. Допустимъ, что это вѣрно, что геніальный умъ и безъ всякихъ точныхъ методовъ подсказываетъ иногда истину, какъ онъ ее подсказалъ Гете, открывшему происхожденіе черепа отъ позвонковъ. Хорошо. Но откуда же явилось само насиліе? Отчего оно исчезнетъ вновь, если человѣкъ станетъ въ первобытное состояніе? Потому, что есть ученіе Толстого о несопротивленіи насиліемъ злому? Но это ученіе было уже 2,000 лѣтъ назадъ. Было и полнѣе, и могучѣе, какъ провозглашавшееся самимъ Богомъ и притомъ людямъ, стоящимъ ближе къ первобытнымъ условіямъ, чѣмъ мы. На что же надѣется Толстой? Или

люди перемѣнились къ лучшему? Или имъ насолила цивилизація, основанная на насиліи, и они охотно ее бросятъ, проученные историческимъ опытомъ? Только и возможны эти двѣ надежды. Но если вѣрна первая, т. е., что человѣкъ сталъ лучше, то почему? Стало быть, въ цивилизаціи не все было дурно? Что же было хорошо? Не эта ли самая наука и философія (отвѣчавшія на вопросы: что есть и почему?), просвѣтившія людей о причинахъ зла, постепенно открывавшія это зло насилій и смѣнявшія его болѣе мягкими формами (какъ показали мы въ статьѣ „Къ вопросу о насиліи“). Нѣтъ, Толстой не можетъ этого признать, ибо его quasi-идеалъ деревня, а все, что помимо, одинаково есть зло. Стало быть, остается надежда на то, что эта цивилизація насолила людямъ, т. е. остается надежда на историческій опытъ: онъ-то прибавился къ чистымъ истинамъ христіанства, заставилъ понять ихъ тяжкимъ опытомъ, испытавъ на собственной шкурѣ, зло цивилизаціи, опиравшейся на насиліи? Въ одномъ мѣстѣ Толстой говоритъ именно это. Но онъ не дѣлаетъ изъ этого дальнѣйшихъ выводовъ: если вся надежда—на историческій опытъ, то надо, чтобы этотъ опытъ всегда помнили; если же человѣчество, придя въ первобытное состояніе, забудетъ зло цивилизаціи, то оно опять къ нему потянется, какъ уже разъ и потянулось; стало быть, будущему человѣку—мужику прежде всего нужна наука, хотя бы исторія цивилизаціи. А это уже есть сумма всѣхъ наукъ. Толстой говоритъ, что не отрицаетъ науки, но говоритъ это такъ неувѣренно, какъ будто дѣлаетъ только уступку духу вре-

мени. А уже это не хорошо. Повидимому, онъ дѣлаетъ нападенія на науку не по существу, а за то, за что на нее слѣдуетъ нападать: за то, что она ничего не дѣлаетъ для народа. Подъ этимъ обвиненіемъ охотно подписываемся, хотя не видимъ, какая изъ шести заповѣдей Толстого обязываетъ кого-либо заботиться о другихъ. Но это не въ счетъ, это только опять образчикъ, что то истинное, что Толстой говоритъ, онъ говоритъ не отъ этой морали, а отъ чего-то еще, вѣроятнѣе всего,—отъ лучшихъ сторонъ того же своего quasi-идеала, крестьянина. Но дѣло теперь не въ этомъ. Эта шаткость и неясность даже въ самомъ обличеніи науки показываетъ опять, что нѣтъ не только общаго принципа, но и не было сдѣлано, какъ надо, изслѣдованія причинъ того, что есть. Неизвѣстно: гдѣ же причина зла. Неизвѣстно: была ли чѣмъ полезна цивилизація и наука? А отсюда рѣшеніе дается изнутри и какъ бы оно ни было геніально, оно полно ошибокъ, ибо не основано на изученіи жизни, а на дедукціяхъ. Вотъ вамъ примѣръ того же въ болѣе наглядномъ масштабѣ: заходитъ вопросъ: отчего женщины стремятся на курсы? Это вопросъ о томъ: что есть и почему? Поэтому требовались наблюденія, изученіе опытное. Надо было пойти въ жизнь и посмотрѣть, и разспросить у сотенъ и тысячъ. Толстой узналъ бы, какіе иногда высокіе мотивы влекутъ русскую женщину къ наукѣ, хотя могутъ быть и мотивы низкіе. Какъ же рѣшаетъ Толстой? Однимъ словомъ: онѣ идутъ учиться потому, что не хотятъ быть матерями! Откуда, и какъ такой выводъ, неизвѣстно. Нѣтъ, извѣстно: онъ дедуктивно по-

лученъ изъ положенія: женщина должна быть прежде всего матерью. Ergo: если она стремится къ общественной дѣятельности, она не хочетъ быть матерью.

То же и съ людьми науки: они всѣ оказались стремящимися къ жреческой власти надъ остальными людьми. И опять потому это оказалось, что по общей гипотезѣ (во многомъ геніально-справедливой) наука становится жречествомъ. Но если бы Толстой не спуталъ методовъ, если бы онъ изучилъ, какъ геніальный наблюдатель, жизнь учащихся женщинъ и молодыхъ тружениковъ науки, какую бы великую пользу онъ принесъ и имъ, и всѣмъ! Онъ, во-первыхъ, увидѣлъ бы, что сотни жизней совсѣмъ не подходятъ подъ его клеймо, что это—великіе труженики, задыхающіеся въ лабораторіяхъ и анатомическихъ кабинетахъ, отравляющіеся газами и міазмами, отдающіе свою жизнь для опытовъ надъ прививками смертельныхъ болѣзней; онъ увидѣлъ бы, что это дѣлается изъ чистѣйшей любви къ человѣчеству и истинѣ... И какъ бы онъ былъ полезенъ тутъ въ опредѣленіи того, что̀ въ этомъ трудѣ хорошо и что̀ ошибочно, если бы онъ пришелъ съ болѣе подвижнымъ внутреннимъ идеаломъ. Теперь для него все это—грѣхъ, ибо это—не мужикъ, не деревня. И великій работникъ науки, спасающій своимъ открытіемъ милліоны жизней, тѣхъ самыхъ жизней, которыя не повторяются два раза,—такой же грѣшникъ передъ формальной моралью Толстого, какъ любой шарлатанъ или жрецъ науки, наживающій на ней милліоны. Если это не такъ, пусть Толстой укажетъ, гдѣ человѣкъ нашего круга, не могшій уйти въ мужики, долженъ искать въ его ученіи

отвѣта на вопросъ: хорошо или худо онъ поступаетъ, и что ему лучше дѣлать въ этихъ условіяхъ, чтобы стать ближе къ идеалу и Богу? Толстой укажетъ на свои шесть заповѣдей? Но эти люди давно и даже поневолѣ ихъ исполняютъ: они не воюютъ, не судятся и не клянутся, ибо не имѣютъ ничего, кромѣ платья и книжекъ; они не развратничаютъ, не насилуютъ, они работаютъ мыслью и словомъ... Гдѣ же отвѣтъ на ихъ вопросы: какъ намъ жить лучше? А, вѣдь, не отвѣтить на этотъ вопросъ, значитъ сказать: какъ ни живите— все худо. А это значитъ сказать: вамъ нѣтъ спасенія, пока не уйдете изъ этой жизни.

Ужасный приговоръ!

Скажутъ, въ этомъ-то и величіе его системы! Изъ нея ясно: либо отряси прахъ съ ногъ твоихъ, либо погибай въ геенѣ безъ всякаго утѣшенія.

Нѣтъ, это не то! Человѣкъ не можетъ сразу сдѣлаться совершеннымъ, убить въ себѣ всѣ привычки, всѣ связи съ прошлымъ. Вотъ почему хорошо только то ученіе, которое покажетъ ему или ступени, которыми онъ постепенно приблизится къ идеалу, или дастъ такой идеалъ, который онъ могъ бы выполнять ежеминутно во всѣхъ условіяхъ жизни и тѣмъ развивать себя къ полному осуществленію идеала. Такой идеалъ могъ бы быть и постояннымъ критеріумомъ для жизненныхъ отклоненій отъ прямаго пути къ совершенству.

Во всемъ ученіи Толстого есть одно правило, отчасти восполняющее эти недостатки; это: не противься насиліемъ злому,—если, однако, обернуть и поставить его такъ, какъ мы сдѣлали въ своей статьѣ („Къ во-

просу о насиліи"), а именно: „не употребляй насилія". Объ этомъ правилѣ и его значеніи мы говоримъ дальше. Но, вѣдь, оно не можетъ составить цѣлой морали. Оно будетъ относиться лишь до тѣхъ случаевъ жизни, которые можно подвести подъ насиліе. Такихъ случаевъ, положимъ, бездна, если понятіе насилія расширить, напр., и на насиліе экономическое и т. д.

Но этого правила недостаточно еще и потому, что оно отрицательно. Я не буду употреблять насилія, но я хочу еще знать: что я долженъ дѣлать?

Поступай такъ, какъ велитъ тебѣ законъ любви!— вотъ отвѣтъ. Онъ встрѣчается только въ концѣ одной сказки Толстого: „Два старика". На него есть намеки въ сказкѣ „Крестникъ". Но это уже показываетъ намъ на поворотъ, начавшійся въ Толстомъ.

А пока принесемъ Толстому великую благодарность за то хорошее и великое, что онъ намъ далъ, и очистимъ это великое и хорошее отъ постороннихъ наростовъ. А великаго и хорошаго много, очень много: оно вездѣ разбросано въ его послѣднихъ трудахъ тамъ, гдѣ онъ судитъ жизнь по тому положительному, что̀ есть въ жизни народа; оно вездѣ есть тамъ, гдѣ открывается живое, любящее сердце великаго художника и, вмѣсто узкой доктрины, начинаетъ говорить и критиковать любовь, освѣщающая намъ правду жизни

Тогда у Толстого есть чему учиться.

ГЛАВА IV.

Левъ Толстой о женскомъ вопросѣ, наукѣ и искусствѣ.

Вотъ что говоритъ Толстой въ XII томѣ своихъ сочиненій:

„Наука и искусство также необходимы для людей, какъ пища, питье и одежда, даже необходимѣе; но они дѣлаются таковыми не потому, что мы рѣшимъ, что то, что мы называемъ наукою и искусствомъ — необходимо, а только потому, что они дѣйствительно необходимы. Вѣдь, если для тѣлесной пищи людей будутъ готовить сѣно, то мое убѣжденіе въ томъ, что сѣно есть пища людей, не сдѣлаетъ того, что сѣно станетъ пищей людей. Я, вѣдь, не могу сказать: „что же ты не ѣшь сѣна, когда оно — необходимая пища". Пища необходима, но можетъ случиться, что то, что я предлагаю, — вовсе не пища. Вотъ это-то самое и случилось съ нашею наукою и искусствомъ. Сколько бы мы ни говорили, — дѣло, которымъ мы занимаемся, считая козявокъ и из-

слѣдуя химически составъ млечнаго пути, рисуя русалокъ и историческія картины, сочиняя повѣсти и симфоніи,—наше дѣло не станетъ ни наукою, ни искусствомъ до тѣхъ поръ, пока оно не будетъ охотно приниматься тѣми людьми, для которыхъ оно дѣлается. А до сихъ поръ оно не принимается".

Чтобы понять эти послѣднія слова, необходимо пояснить другую часть воззрѣній Толстого, изъ того же послѣдняго его труда. Дѣло въ томъ, что люди искусства и науки оправдываютъ вообще свое привилегированное положеніе въ обществѣ (т. е. свое избавленіе отъ физическаго труда на ряду съ народомъ) тѣмъ, что они служатъ-де народу, въ видѣ умственной силы, яко бы по закону раздѣленія труда,—что народъ-де даетъ имъ плоды своего физическаго труда (т. е. мускульнаго), а они-де даютъ ему за это плоды труда нервно-мозгового. Допустимъ на минуту, что люди науки и искусства правы, но въ такомъ случаѣ они и должны давать народу въ обмѣнъ то, что ему нужно, что онъ хочетъ у нихъ взять добровольно и за что онъ добровольно готовъ обмѣнять плоды своего труда. Есть ли что-нибудь подобное въ дѣйствительности?

Начнемъ съ искусства: можетъ ли народъ слышать наши оперы, симфоніи, читать наши романы и журнальныя статьи, созерцать произведенія нашихъ художниковъ и скульпторовъ, изъ которыхъ каждое стоитъ тысячи рублей. И этого мало, если бы даже было такъ устроено, что картинныя галлереи, оперные театры, симфоническіе концерты ѣздили постоянно по деревнямъ,—было ли бы это то искусство, которое нужно

народу теперь? А еще интереснѣе вопросъ: захотѣлъ ли бы онъ его оплачивать въ томъ именно размѣрѣ, въ которомъ оно теперь оплачивается? Толстой вовсе, не противъ искусства, но онъ показываетъ ясно и очевидно, что оно, оправдывая свое существованіе и обмѣнъ на народные продукты тѣмъ, что оно служитъ народу,— на самомъ дѣлѣ вовсе ему не служитъ: для народа поставляютъ предметы искусства Манухины и Леухины, т. е. эксплоататоры самой величайшей изъ потребностей человѣка, растлѣвающіе эту потребность самыми невозможными гнилыми продуктами. Ставить вопросъ объ искусствѣ и наукѣ такъ, какъ ставитъ его Толстой,— значитъ, ставить значеніе науки и искусства для людей въ тысячу разъ выше, чѣмъ ставятъ это значеніе вообще въ наше время. Толстой именно потому, что онъ понимаетъ безгранично значеніе науки и искусства для людей, и спрашиваетъ людей науки и искусства: что же они даютъ народу-то?

Толстой, видя въ современномъ интеллигентномъ трудѣ недостаточность служенія народу, тогда какъ интеллигентный трудъ оправдываетъ свое освобожденіе отъ физическаго труда именно тѣмъ, что онъ будто бы служитъ народу,—Толстой естественно отрицаетъ такую форму интеллигентнаго труда или, вѣрнѣе, такую форму обмѣна интеллигентнаго труда на трудъ физическій. Этотъ обмѣнъ не совершается свободно, т. е. физическій труженикъ даетъ въ обмѣнъ интеллигенту свои продукты не по собственному почину и спросу, не по своимъ нуждамъ и потребностямъ, а совершенно инымъ путемъ. Это позволило интеллигенціи мало-по-малу за-

быть даже ту цѣль, для которой она существуетъ, и то оправданіе, которымъ она себя обставила, освободившись отъ физическаго труда: „я-де служу народу головою“. Понятно, что при такомъ способѣ обмѣна, интеллигентный трудъ является не трудомъ для народа, а привилегіей. Вотъ на стремленіе-то женщинъ къ такимъ „правамъ“ мужчины и напалъ Толстой. И онъ, конечно, вполнѣ логиченъ.

Толстой отрицаетъ стремленіе женщинъ не къ тому труду, который онъ считаетъ необходимымъ, полезнымъ, а къ тому, который онъ отрицаетъ и у мужчинъ

> „Женщина, имѣя свой особенный несомнѣнный, неизбѣжный трудъ, никогда не можетъ требовать еще лишняго фальшиваго труда мужчинъ богатыхъ классовъ. Ни одна женщина истинно рабочаго человѣка не потребуетъ права участія въ его трудѣ: въ рудникахъ, на пашнѣ. Женщина нашего круга... и т. д.“.

Надо вспомнить, что во всѣхъ предъидущихъ страницахъ Толстой отрицаетъ весь этотъ трудъ интеллигентныхъ мужчинъ, называя его, какъ мы видимъ, мнимымъ, фальшивымъ; но вотъ онъ видитъ, что есть женщины, которыя понимаютъ „женскій вопросъ“ въ томъ смыслѣ, что надо добиться правъ на этотъ-то самый трудъ, который и для мужчинъ Толстой признаетъ безнравственнымъ. Какъ же онъ можетъ отнестись иначе къ этому стремленію, какъ не отрицательно?

Пояснимъ еще эту точку зрѣнія. Нѣсколько лѣтъ

тому назадъ, нашъ знаменитый сатирикъ, Щедринъ говоря о женскомъ вопросѣ, поставилъ дѣло совершенно сходно: онъ только указалъ на тѣ отдѣлы интеллигентнаго мужского труда, которые ему, по его убѣжденіямъ казались особенно несимпатичными, и спрашивалъ: „неужели женщина будетъ добиваться правъ и на эти роды мужскаго труда?“ Но Толстой расширяетъ этотъ списокъ: онъ вообще отрицательно относится къ той формѣ обмѣна съ физическимъ трудомъ интеллигентнаго труда, которая не дастъ ничего народу или даетъ не путемъ свободнаго спроса и обмѣна со стороны народа, а путемъ обязательнаго навязыванія народу этого труда. Эта мысль Толстого аналогична не только съ мыслью Щедрина, приведенной выше, но и съ мыслью другого уважаемаго сотрудника „Отечественныхъ Записокъ“, который, обсуждая, такъ называемый, женскій вопросъ, писалъ въ 70-хъ годахъ, что онъ не понимаетъ отдѣльнаго женскаго вопроса; что есть одинъ вопросъ „рабочій“, и въ этотъ-то вопросъ входитъ, какъ часть, вопросъ женскій, но именно только какъ „рабочій“ женскій вопросъ. И только такому вопросу женскому можно существовать, а вовсе не тому женскому вопросу, который имѣетъ въ виду тѣ права и привилегіи женщинъ, которыя не желательны и у мужчинъ. Если я, напримѣръ, признаю вреднымъ, ну, хотя бы канатныхъ плясуновъ, если я проповѣдую уничтоженіе этихъ функцій, какъ я могу въ то же время одобрять чье-либо стремленіе добиться правъ выполнять эти функціи?

Дальнѣйшая мысль Толстого о роли женщины, какъ матери, есть простое констатированіе факта. Такъ что же вопіять, что Толстой говоритъ женщинѣ: твоя роль— роль матери. Вѣдь не Толстой же это выдумалъ. Такъ ужь устроила природа. Чѣмъ же онъ виноватъ? Ну, не будетъ женщина матерью, допустимъ, но что же выйдетъ? И людей не будетъ? Но далѣе само собою ясно, что и кормить грудью дѣтей не можетъ мужчина, а должна кормить женщина. Это тоже не Толстой выдумалъ, а сама природа. Толстой говоритъ только одно: интеллигентныя женщины освобождаютъ себя отъ этого, нанимая постороннихъ женщинъ кормить дѣтей и ухаживать за ними. Но, вѣдь, ужь тутъ вопросъ изъ области женскаго переходитъ въ вопросъ рабочій, въ вопросъ о замѣнѣ себя въ трудѣ трудомъ наемнаго лица. И отчего это никто не нанимаетъ за себя ѣсть, пить, спать, танцовать?.. И почему же тогда вопіять противъ наемнаго труда фабричнаго, земледѣльческаго? Почему женщинѣ только можно замѣнять себя помощницей въ самой важной своей функціи? Потому что тутъ „женскій вопросъ“, потому, что женщина въ это время служитъ народу „головой“ и даетъ народу въ обмѣнъ свой умственный трудъ? Но мы уже видѣли этотъ обмѣнъ. А главное, будьте же, господа, послѣдовательны, какъ послѣдователенъ Толстой, и, громя съ одной стороны буржуазію, капитализмъ, наемный трудъ, эксплоатацію труда и пр., не посылайте воздушныхъ поцѣлуевъ этому самому труду, когда дѣло идетъ о прекрасной половинѣ той же буржуазіи, прикрывающейся въ своихъ стремленіяхъ къ привиллегирован-

ному труду и къ освобожденію себя отъ труда народнаго красивыми фразами о призваніи женщины, о ея равенствѣ... съ кѣмъ?..

Весь вопросъ именно въ томъ, съ кѣмъ равенства она добивается, т. е. какихъ правъ она добивается? Если права эти вы не одобряете вообще, то какъ же вы можете сочувствовать стремленію къ тому равенству, которое даетъ эти права? Если бы Толстой отрицалъ эти права только для женщинъ, онъ былъ бы не правъ, но онъ ихъ отрицаетъ одинаково энергично для мужчинъ, а о женщинахъ упомянулъ вскользь.

Но онъ сдѣлалъ другую ошибку и объ этомъ мы теперь должны сказать, ибо увѣрены, что онъ ее пойметъ и исправитъ. Сперва онъ говоритъ:

„Если бы женщины поняли свое значеніе, свою силу. (а эту силу Толстой полагаетъ въ томъ, что интеллигентная женщина не уклонилась отъ естественнаго закона родить человѣка, кормить и воспитывать его, тогда какъ интеллигентный мужчина уклонился отъ естественнаго закона „въ потѣ лица“ добывать хлѣбъ свой) такъ вотъ, если бы женщины поняли эту свою силу и употребили ее на дѣло спасенія своихъ мужей, братьевъ и дѣтей, на спасеніе всѣхъ людей!“.

И это для насъ понятно,—понятно, что подъ спасеніемъ онъ понимаетъ именно то, что выяснено въ началѣ, т. е. обращеніе и мужчинъ къ труду. Но далѣе онъ прибавляетъ:

„Это сдѣлаютъ не тѣ женщины, которыя заняты своими таліями, турнюрами, прическами и плѣнительностью для мужчинъ и, противъ своей

воли, по недоглядкѣ, съ отчаяніемъ рожаютъ дѣтей и отдаютъ ихъ кормилицамъ, и не тѣ тоже, которыя ходятъ на разные курсы и говорятъ о психомоторныхъ центрахъ и диффиренціаціи и тоже стараются избавиться отъ рожденія дѣтей, съ тѣмъ, чтобы не препятствовать своему одуренію, которое онѣ называютъ развитіемъ..." и т. д.

При чемъ тутъ курсы, психомоторные центры и дифференціація? Почему они здѣсь связаны въ одну ассоціацію съ нежеланіе имѣть дѣтей? Какъ будто нельзя ходить на курсы, говорить о психимоторныхъ центрахъ и дифференціаціи, и не только желать быть и матерью и женой, но именно для того и ходить на курсы, чтобы уяснить себѣ и назначеніе человѣка, и назначеніе женщины, а слѣдовательно, чтобы сдѣлаться сознательной и хорошей женой и матерью, сознательной воспитательницей своихъ дѣтей, сознательной руководительницей и ихъ, и мужа, даже хотя бы въ томъ самомъ направленіи, въ какомъ указываетъ самъ Толстой? Вѣдь, онъ не отрицаетъ науки, онъ говоритъ только, что она была не достаточно народна. Прекрасно, что онъ это знаетъ, но тѣ, которыя стремятся на курсы, стремятся, конечно, не къ фиктивной наукѣ, а къ той, которую и онъ признаетъ, т. е. къ наукѣ, полезной для народа, для жизни, для самой семьи. Но гдѣ же онѣ ее получатъ? И какъ онѣ, еще не зная ея въ цѣломъ, отдѣлятъ въ ней то, что нужно, отъ того что будетъ только разговорами? Толстой, положимъ, убѣдился, что психомоторные центры и дифференція никому не

нужны (хотя объ этомъ съ нимъ можно очень поспорить), онъ убѣдился потому, что прежде узналъ—что это такое. Откуда же женщины, стремившіяся на курсы, могли знать, что это вотъ именно ни къ чему не поведетъ, и не откроетъ имъ значенія жизни? Толстой теперь имъ сказалъ, что психомоторные центры и дифференція не нужны,—допустимъ, что онѣ ему повѣрятъ на слово и ужь дальше не будутъ этого изучать, но, вѣдь, до него и этого имъ никто не говорилъ. За что же бросать въ нихъ камнемъ и ставить ихъ за это стремленіе къ „истиннѣ“ (допустимъ, отыскиваемое не тамъ, гдѣ его можно найти) въ ряды женщинъ, желающихъ освободиться отъ естественнаго закона или, еще хуже, въ ряды тѣхъ, которыя увлекаютъ мужчинъ плечами, таліями и т. д.? Толстой прекрасно знаетъ бытъ аристократіи и бытъ крестьянъ, но онъ, очевидно, не достаточно знаетъ бытъ средняго класса, его типы, его стремленія, и онъ сдѣлалъ промахъ, бросивъ, по незнанію, обвиненіе въ цѣлый классъ женщинъ, которыя по своимъ стремленіямъ всего менѣе этого заслуживали, ибо ихъ стремленіе учиться, т. е. получить черезъ науку—познаніе смысла жизни, и, наконецъ, умѣнье полезно работать для народа, именно тѣмъ и обусловливается, между прочимъ, чтобы не пойти замужъ за перваго встрѣчнаго. Что же онъ имъ предлагаетъ: идите замужъ? Но за кого? За тѣхъ, чей трудъ Толстой отрицаетъ? Но, вѣдь, выйдя замужъ и не умѣя сама служить народу, женщина должна будетъ жить тѣмъ самымъ трудомъ мужа, который отрицается Толстымъ? Онъ говоритъ: вы, во-1-хъ, будете дѣлать свой трудъ

рожденія и воспитанія дѣтей, а во-2-хъ, будете обращать своихъ мужей и дѣтей на путь истинный. Но, во-первыхъ, женщинѣ можетъ претить не меньше его тотъ трудъ, который исполняетъ ея мужъ; онъ можетъ претить такъ, что никакія соображенія о пользѣ дѣторожденія и воспитанія дѣтей этого отца (напр., акробата, балетнаго танцовщика) не въ силахъ перевѣсить отвращеніе къ его труду, а стало-быть и къ нему самому. Или можно выходить замужъ безъ любви, безъ уваженія къ мужу, безъ всякой симпатіи къ нему? Подошелъ мужчина и сказалъ: иди за меня замужъ, и кто бы онъ ни былъ,—нужно идти, ибо это долгъ! Нѣтъ, мы лично слышали отъ Толстого иное мнѣніе о такой святости брака, что вступать-де въ него нельзя, имѣя въ виду даже какія-нибудь внѣшнія соображенія. А если такъ, то какъ же онъ, самъ громя интеллигентный трудъ въ его теперешней формѣ, приглашаетъ женщину выходить за этихъ самыхъ интеллигентовъ! А если его же собственная проповѣдь породила въ нихъ отвращеніе къ этого рода труду? И такъ, уже во имя свободы выбора мужа, женщина средняго класса должна, прежде всего, позаботиться о своей матеріальной самостоятельности, о томъ, чтобы умѣть просуществовать и помимо замужества, и только тогда замужество будетъ свободнымъ актомъ, а не отдачей себя безъ всякаго выбора первому, кто захочетъ тебя кормить своимъ трудомъ, каковъ бы ни былъ этотъ трудъ. Но Толстой вноситъ, какъ мы видѣли, второе положеніе: женщина можетъ обратить своего мужа на путь истинный. Вотъ тутъ видно опять, что онъ мало знаетъ сред-

ній классъ; развѣ можетъ оказать какое-либо вліяніе на мужа—женщина, взятая имъ изъ милости! Женщина-аристократка, идя замужъ, вноситъ съ собою свое состояніе, свое имя, у нея знатная и сильная родня, и она входитъ въ семью элементомъ равносильнымъ съ мужемъ; она можетъ вліять. Женщина-крестьянка тоже входитъ съ извѣстной экономической силой, вложенной въ нее умѣньемъ работать, т. е. вноситъ свою долю средствъ жизни въ семью. У интеллигентной пролетаріатки ничего этого нѣтъ, если она, будучи еще дѣвушкой, не запаслась знаніями тѣхъ работъ, которыя могутъ дать заработокъ въ ея обиходъ, и безъ этого, если она входитъ въ семью бѣдняка-мужа, интеллигентнаго работника, да если у нихъ еще пойдутъ дѣти, она становится вполнѣ его рабой, сидящей у него на шеѣ, а потому вѣчно попрекаемой, презираемой, что ничего не принесла съ собою, что ничего не можетъ внести въ домъ. Какое же тутъ вліяніе! Мало этого, зная отлично этотъ бытъ, мы скажемъ Толстому, что если бы такая женщина пожелала сама готовить мужу и дѣтямъ обѣдъ, ухаживать сама за дѣтьми, онъ ей не позволитъ, хотя бы каждый день ворчалъ, что она даромъ сидитъ у него на шеѣ; онъ скажетъ: „ты меня срамишь, точно я нищій и не могу заработать на кухарку, на няньку! Я не хочу, чтобы отъ тебя воняло кухнею и дѣтскими пеленками!“

И что можетъ отвѣтить женщина, если она взята изъ милости и если у нея нѣтъ возможности выдвинуть—въ свою защиту отъ рабства—ровно ничего, если каждое ея возраженіе встрѣтитъ мучительныя сцены,

брань, побои, съ выбрасываніемъ на лѣстницу включительно. Насколько Толстой правъ въ другихъ пунктахъ этого вопроса, настолько здѣсь онъ ошибается, и глубоко оскорбилъ именно всѣхъ тѣхъ, которыя бы должны были быть особенно близки его сердцу, ибо большинство женщинъ нашего средняго класса затѣмъ и стремится на курсы, что думаетъ тутъ почерпнуть и развитіе для вліянія на мужа равными умственными силами (вѣдь, иначе онъ закидаетъ тѣми же психомоторными центрами и дифференціаціями, а она должна молчать и хлопать безсмысленно глазами передъ его псевдо-премудростью), и для того, чтобы имѣть свободный выборъ мужа, безъ чего невозможна семья, вліяніе въ ней, даже воспитаніе дѣтей. Но есть и еще причина: избранный женщиною мужъ можетъ быть вполнѣ прекрасный и честный работникъ, но онъ не рѣшится жениться и имѣть дѣтей, если жена не умѣетъ сама, въ случаѣ его смерти, или болѣзни, содержать дѣтей, а быть можетъ и его, больного... И, дѣйствительно, массы женщинъ идутъ на курсы не только не для того, чтобы избавить себя отъ естественной обязанности брака, но именно для того, чтобы получить возможность, научившись чему-нибудь, выйти замужъ и имѣть дѣтей. Безъ этого ихъ никто не возьметъ. Толстой могъ бы имъ сказать одно: поѣзжайте въ деревню и выходите замужъ за мужиковъ. Но онъ забылъ бы, во-первыхъ, что у насъ еще въ полной силѣ власть родительская, а во-вторыхъ, ни одну такую барышню мужикъ не возьметъ въ свои жены, если бы допустить, что всѣ другія препятствія устранены. Му-

жику нужна работница. Да и какъ явится интеллигентная барышня въ деревню, не попавъ предварительно на тѣ же курсы и не получивъ предварительно званія акушерки, фельдшерицы, врача, учительницы? Надо, вѣдь, вообразить такую картину: дѣвица бѣжитъ изъ родительскаго дома, приходитъ въ деревню и первому встрѣчному парню говоритъ: „женись на мнѣ!“ Такъ, что ли? Или она прежде нанимается въ работницы, выучивается дѣлать все, что и баба? Но кто ее возьметъ, да и кто ей все это позволитъ?

Онъ забылъ еще и вотъ что: есть женщины овдовѣвшія, имѣющія на рукахъ кучу дѣтей и не желающія давать имъ отчима, да никто и не возьметъ ихъ съ дѣтьми. А между тѣмъ, дѣтей надо кормить, надо работать ради нихъ тотъ трудъ, на который есть спросъ. И вотъ онѣ идутъ на курсы; и скажетъ ли Толстой, что онѣ идутъ для того, чтобы освободиться отъ материнства? Есть другія, у которыхъ мужъ или боленъ и не можетъ содержать дѣтей, или онъ пьяница, или просто негодяй, бросившій и семью и дѣтей, и опять женщина, только благодаря курсамъ, находитъ спасеніе отъ голодной смерти своей и своихъ дѣтей. И неужели опять Толстой скажетъ, что женщины, идущія на курсы, отлыниваютъ отъ обязанностей матери? Большинство ищетъ именно возможности честнымъ трудомъ или содержать семью — отца, мать или дѣтей и больного мужа, или дѣтей, если она вдова, если она брошена,—или она надѣется именно сдѣлаться женою и матерью, научившись чему-нибудь предварительно, чтобы войти къ мужу полезной, равноцѣнной работницей, да и не ниже его по развитію; на-

конецъ, если встрѣчаются на курсахъ женщины состоятельныя, то это либо прямо желающія посвятить себя служенію народу, не заботясь ни о какихъ мужскихъ правахъ, а просто ищущія права трудиться; если, притомъ, эти женщины обрекли себя сознательно на безбрачіе, то это или по особымъ причинамъ (въ родѣ физіолого-анатомическихъ ненормальностей, устройства таза и т. п.), либо потому, что онѣ уже устарѣли, или некрасивы, или, наконецъ, по принципу, что не имѣютъ права пользоваться личнымъ счастьемъ тамъ, гдѣ есть столько нуждающихся въ ихъ трудѣ. Вотъ всѣ типы, какіе намъ встрѣчались среди учащихся женщинъ. Мы рѣшительно не помнимъ такого исключенія даже по слухамъ, гдѣ бы женщина шла на курсы, желая избавить себя отъ обязанностей матери и жены.

Что есть между курсистками многія, добивающіяся права трудиться въ нѣкоторыхъ областяхъ интеллигентнаго мужского труда, это, конечно, вѣрно, и съ точки зрѣнія Толстого предосудительно потому, что онъ осудилъ интеллигентный нашъ трудъ вообще. Но онъ не замѣтилъ, что и указываемый имъ выходъ, т. е. замужество съ тѣмъ же интеллигентомъ, вовсе не есть выходъ, ибо и этимъ путемъ женщина получаетъ тѣ же права, но только черезъ мужа. Стало быть, въ чемъ же преимущество?

Мы увѣрены, что Л. Толстой, вдумавшись въ этотъ вопросъ, исправитъ свой промахъ и, съ свойственной ему геніальной способностью, съумѣетъ указать „нашимъ“ женщинамъ настоящій выходъ, а не тотъ фиктивный, который мы выше разобрали.

ГЛАВА V.

Л. Н. Толстой и О. Контъ о наукѣ.

Для бо̀льшаго выясненія взглядовъ Толстого на науку, въ той ихъ части, которую мы считаемъ глубоко справедливой и въ высшей степени важной, не безполезно сравнить его взгляды съ взглядомъ Конта на тотъ же предметъ.

У насъ обыкновенно говорятъ о наукѣ, какъ о чемъ-то цѣльномъ, нераздѣльномъ, самодовлѣющемъ, имѣющемъ свои собственныя цѣли, но не всѣ ясно знаютъ. откуда, какъ и почему явилось такое понятіе о наукѣ. Мы не будемъ забираться въ глубь вѣковъ и ограничимся лишь нашей эпохой: первая идея такой цѣльной и чистой науки принадлежитъ въ нашей эпохѣ Ф. Бэкону, который назвалъ ее „первой философіей“, желая замѣнить ею метафизику и теологію; эта наука должна была быть просто опытной философіей, состоящей изъ понятій и общихъ положеній, служащихъ общей основой для спеціальныхъ наукъ.

Но главнымъ основателемъ такой науки, по идеѣ Бэкона, былъ О. Контъ, который самъ заявляетъ на

первыхъ страницахъ своего „курса позитивной философіи“, что эта его философія и есть именно то, что Бэконъ называлъ „первой философіей“ (Prima Philosophia). Вотъ почему мнѣнія и доводы Конта по этому вопросу намъ здѣсь необходимо разсмотрѣть съ наибольшей подробностью. Контъ, развивая идею Бэкона, первый создалъ ту классификацію или организацію наукъ, которая съ той поры стала, такъ сказать, символомъ вѣры современнаго человѣка. На самомъ дѣлѣ, классификаціи наукъ могутъ быть весьма различны и важность той или другой науки, возможность выбросить или поставить на второй планъ тотъ или иной отдѣлъ ея, зависитъ прямо отъ той цѣли или отъ того назначенія, какое видятъ въ наукѣ. Эти цѣли и назначенія опредѣляютъ классификацію. Такъ, до Конта, Бэконъ и даже д'Аламберъ располагали науки по способностямъ человѣка. Для Бэкона эти способности дѣлились на умъ, память, воображеніе и разумъ. Отсюда у Бэкона въ его „цѣльную науку“ входили прежде всего: исторія гражданская и естественная, поэзія и философія, которую онъ дѣлитъ на естественную теологію, естественную философію и человѣческую философію. Контъ возсталъ противъ такого принципа классификаціи и задался цѣлью „расположить науки по дѣйствительному сродству и естественному развѣтвленію, такъ, чтобы классификація была сама по себѣ выраженіемъ наиболѣе общаго факта, проявляющагося при глубокомъ сравненіи тѣхъ предметовъ, которые она охватываетъ (стр. 49 „Курса“).

Но какую же цѣль преслѣдовала эта контовская

классификація? Для чего была нужна эта „цѣльная наука, организованная именно такъ, а не иначе? У Конта на этотъ вопросъ отвѣчено замѣчательно остроумно, но за то это остроуміе и запутало его до такой степени, что на распутываніе придется намъ употребить не мало времени.

Контъ съ одной стороны чувствовалъ, что для признанія науки человѣчествомъ, необходимо, чтобы она была жизненно-полезна, но въ то же время онъ больше всего ненавидѣлъ и боялся практическаго направленія науки и мечталъ о созданіи высшей умозрительной науки, философіи наукъ, которая была бы совершенно чужда жизни и удовлетворяла бы только потребностямъ ума. И вотъ онъ беретъ у Кондорсэ замѣчательный софизмъ: „наука только тогда можетъ быть полезна жизни, когда она совсѣмъ о ней забываетъ и, наоборотъ, едва она начинаетъ заботиться о жизни, она гибнетъ не только какъ наука теоретическая, но и какъ приложеніе“. Этотъ девизъ вошелъ въ плоть и кровь современнаго научнаго міра, принявшаго его безъ серьезной научной критики и провѣрки, потому, что онъ льститъ многимъ инстинктамъ и потребностямъ современнаго ума. Но мы должны серьезно разобраться въ этомъ софизмѣ, а для этого должны шагъ за шагомъ прослѣдить, какъ онъ возникъ въ умѣ самого Конта и какъ онъ былъ обставленъ имъ такъ, что сталъ безспорной истиной и для него самого, и для цѣлаго ученаго міра.

Начинаетъ Контъ съ возвеличенія науки, какъ въ

высшей степени полезной и необходимой для жизни помощницы человѣка.

Высказавъ идею, принадлежащую еще Бэкону, что „наше могущество тѣмъ больше, чѣмъ больше знаніе“, и показавъ, что никакое дѣйствіе человѣка немыслимо безъ предвидѣнія результатовъ этого дѣйствія, а стало быть безъ предварительнаго знанія законовъ явленій. Контъ даетъ такую общую формулу: science, d'où prévoyance; prévoyance, d'où l'action (т. е. наука даетъ предвидѣніе, а предвидѣніе—возможность дѣйствія). Замѣтьте: онъ говоритъ, пока, только о практическомъ значеніи науки, съ которымъ невозможно не согласиться: въ самомъ дѣлѣ, безъ предварительнаго знанія законовъ явленій и вытекающаго изъ него предвидѣнія, не только человѣкъ, но и ни одно животное не могло бы сдѣлать ни шагу, не рискуя погибнуть. Наука,—какъ познаніе законовъ явленій, есть именно прежде всего такое необходимое знаніе, дающее необходимое предвидѣніе, и, само собою разумѣется, чѣмъ обширнѣе, цѣлесообразнѣе и точнѣе наше знаніе законовъ явленій, тѣмъ шире и точнѣе наше предвидѣніе, а, слѣдовательно, и наша защищенность, обезпеченность отъ всякихъ случайностей: такъ, крестьянинъ создаетъ свою собственную эмпирическую метеорологію, безъ которой онъ не могъ бы работать производительно, но эта эмпирическая метеорологія, основываясь на признакахъ, болѣе или менѣе, поверхностныхъ, конечно, не можетъ идти въ сравненіе съ метеорологіей научной, которая познаетъ самыя отдаленныя и общія причины метеорологическихъ явленій и

объясняетъ раціонально и тѣ признаки, по которымъ народъ предвидитъ этого рода явленія. Такимъ образомъ, предвидѣніе получаетъ строгую точность, имѣющую громадное практическое значеніе.

Но всѣ эти похвалы наукѣ только предварительная демонстрація: когда вы убѣдились, что наука полезна для жизни, Контъ вдругъ переворачиваетъ фронтъ и начинаетъ доказывать постепенно, сперва, что наука иногда, и даже въ огромномъ большинствѣ случаевъ, приносила практическую пользу только тогда, когда о ней совершенно не заботились, а увлекались только теоретическими умозрѣніями. Здѣсь, однако, онъ въ силахъ былъ, при его громадной учености, подъискать только одинъ примѣръ, да и то изъ отдаленной эпохи Греціи, когда состояніе науки было совсѣмъ не таково, какъ теперь, когда она была еще въ младенчествѣ, не имѣла никакихъ примѣненій, которыя бы сами могли вызвать работу ума и теоретическія изслѣдованія, а потому эти изслѣдованія и могли возбуждаться только чисто теоретической любознательностью. Между тѣмъ, Контъ, не оговаривая ничего этого, а наоборотъ, даже стараясь подѣйствовать на чувство читателя, начинаетъ издалека такъ:

„Я считаю своимъ долгомъ,—говоритъ онъ,—выразительно указать одно соображеніе, которое часто будетъ повторяться въ этомъ курсѣ: я хочу указать, что необходимо отречься отъ большого вліянія современныхъ привычекъ, мѣшающихъ образованію справедливыхъ и благородныхъ идей о важности и назначеніи наукъ“. „Если...—продолжаетъ онъ запутывать:—

умъ человѣческій останется подъ вліяніемъ тенденцій нашей эпохи и откажется заниматься какими-либо изслѣдованіями, кромѣ тѣхъ, которыя способны дать непосредственную практическую пользу, то онъ окажется, какъ справедливо замѣтилъ Кондорсэ, совершенно остановившимся въ прогрессѣ, даже въ области тѣхъ самыхъ практическихъ приложеній, ради которыхъ онъ бы неблагоразумно покинулъ область чисто умозрительныхъ работъ".

И замѣтьте, на такое утвержденіе, имѣющее огромную важность, ни малѣйшаго доказательства изъ исторіи науки, или какого-либо иного рода, кромѣ голословнаго утвержденія Кондорсэ. Впрочемъ, виноватъ, есть и доказательство, но какое?! Мы видѣли, что Контъ грозитъ даже упадкомъ самихъ приложеній, если наука будетъ продолжать практическое направленіе, и вдругъ послѣ-то этого прямо слѣдуютъ такія слова: „ибо приложенія самыя важныя (опять голословно) постоянно (?) происходили изъ теорій, образовавшихся ради простыхъ научныхъ стремленій и которыя часто разработывались въ теченіе вѣковъ, не принося никакихъ практическихъ результатовъ".

Не предубѣжденный человѣкъ пораженъ сразу уже тѣмъ, что въ началѣ говорится о гибели науки и даже искусства, какъ о неизбѣжномъ законѣ, если наука станетъ задаваться только практическими цѣлями, но въ доводѣ, послѣ слова „ибо", говорится уже совсѣмъ о другомъ, о томъ, что „часто", что „самыя важныя" практическія слѣдствія являлись изъ чисто-теоретическихъ изслѣдованій. Стало быть, мысль, что наука и

даже научное искусство погибнутъ отъ практическаго направленія, совсѣмъ осталась голой фразой, бьющей на чувство. Но вы ждете, что, по крайней мѣрѣ, Контъ докажетъ вторую часть мысли, что дѣйствительно, „самыя важныя открытія“ и „часто“ являлись плодомъ чистыхъ теорій, и вдругъ, къ еще большему вашему изумленію, приводится, какъ мы уже сказали, одинъ, единственный примѣръ, да еще явившійся почти двѣ тысячи лѣтъ назадъ. Читайте и удивляйтесь:

„Можно сослаться, — говоритъ онъ, — какъ на крайне замѣчательный примѣръ, на прекрасныя умозрѣнія греческихъ геометровъ о коническихъ сѣченіяхъ, которыя, произведя обновленіе астрономіи, привели искусство мореплаванія къ той степени совершенства, какого оно достигло въ настоящее время, и къ которому оно никогда бы не пришло безъ чисто теоретическихъ работъ Архимеда и Аполлонія; такъ что Кондорсэ былъ совершенно правъ, говоря: матросъ, котораго спасаетъ отъ кораблекрушенія точное наблюденіе долготы мѣста, обязанъ жизнью теоріи, открытой тысячу лѣтъ тому назадъ геніальными людьми, имѣвшими въ виду просто геометрическія умозрѣнія“ („Cours de Philosophie Positive“ t. I, p. 53).

Но, вѣдь, это частный случай, а гдѣ же законъ, по которому должна погибнуть и наука, и научное искусство, если люди, вмѣсто побужденій чисто теоретической любознательности, начнутъ изслѣдовать законы природы, руководясь практическими нуждами человѣчества и народа? Такихъ доказательствъ нѣтъ, и если

ихъ не могъ привести самъ основатель новой науки, то ихъ и не можетъ быть.

Но обратите особенное вниманіе, читатель, на то, что, поставивъ прямо своей цѣлью отрицаніе практическаго направленія науки, Контъ все время доказываетъ свою мысль тѣмъ, что именно при этихъ-то условіяхъ она и будетъ особенно полезна практикѣ. Онъ все время играетъ на утилитарной стрункѣ читателя и не открываетъ ему своихъ картъ, своихъ истинныхъ цѣлей и намѣреній.

Только послѣ того, какъ убѣдилъ читателя доводами, весьма шаткими и болѣе чѣмъ однобокими, въ томъ, что отъ разрыва науки съ жизнью не только не послѣдуетъ вреда, но даже и великое благо, и даже спасеніе самой науки и научнаго искусства, Контъ рѣшается осторожно заявить, что у науки есть другія, высшія цѣли:

„Какъ бы безмѣрны ни были услуги, оказываемыя промышленности научными теоріями и хотя, по энергическому выраженію Бэкона, могущество наше необходимо пропорціонально нашему знанію, тѣмъ не менѣе, мы не должны забывать, что науки имѣютъ, прежде всего, болѣе прямое и болѣе возвышенное назначеніе—удовлетворять основнымъ потребностямъ, испытываемымъ нашимъ умомъ — познать законы явленій. Чтобы узнать, насколько глубока и принудительна эта потребность, достаточно подумать о физіологическихъ эффектахъ изумленія и вспомнить, что самое ужасное чувство, какое мы можемъ испытать, есть чувство, происходящее въ

насъ каждый разъ, когда какое-нибудь явленіе кажется намъ противорѣчащимъ естественнымъ законамъ, привычнымъ намъ. Эта потребность — располагать факты въ такомъ порядкѣ, при которомъ мы можемъ съ наибольшей легкостью ихъ понять (что и составляетъ истинный предметъ всѣхъ научныхъ теорій), настолько внѣдрена въ нашъ организмъ, что если мы не достигаемъ ея удовлетворенія научнымъ путемъ, мы неизбѣжно возвращаемся къ объясненіямъ теологическимъ и метафизическимъ".

Теперь карты немножко-немножко открываются; вся суть въ томъ, чтобы избѣжать теологической и метафизической философіи и замѣстить ее (substituer), какъ уже откровенно заявляетъ онъ еще ниже, когда достаточно подготовилъ читателя:

„Пріобрѣтя характеръ всеобщности, недостававшей ей нынѣ, позитивная философія сдѣлается способной замѣстить всецѣло, со всѣмъ своимъ естественнымъ превосходствомъ, теологическую и метафизическую философію".

Мы вовсе не сторонники какой-либо метафизической философіи, но тѣмъ не менѣе, должны тутъ замѣтить, что позитивная философія, какъ сознавалъ и самъ О. Контъ, можетъ только «замѣстить», а никакъ не «замѣнить» этихъ философій.

Дѣло въ томъ, что метафизическая философія стремится опредѣлить конечныя причины явленій, абсолютныя понятія, цѣли и назначеніе мірового процесса. Достигаетъ ли она этого или нѣтъ, это другой вопросъ, но, такъ или иначе, она служила или служитъ извѣст-

нымъ умственнымъ и нравственнымъ потребностямъ человѣка, желающаго знать: зачѣмъ онъ въ мірѣ, зачѣмъ этотъ самый міръ, къ чему онъ идетъ? Для чего нужна мораль? Есть ли долгъ и совѣсть нѣчто обязательное или только иллюзія ума и продуктъ воспитанія и наслѣдственности, и т. д., и т. д. Что же говоритъ Контъ о той „истинѣ“, которую можетъ дать позитивизмъ, и за которую онъ такъ боится, что она не будетъ открыта, если наука будетъ задаваться жизненными цѣлями, что для этого теоретическая и практическая сторона нашихъ знаній должны разрабатываться отдѣльно (se cultiver séparément), ибо „человѣческій умъ долженъ заставить себя отвлечься отъ практическихъ соображеній въ теоретической области, безъ чего „наши средства открытія истины до того слабы, что если мы ихъ не сосредоточимъ исключительно на этой цѣли, и если отыскивая истину мы, въ то же время, внесемъ въ это дѣло чуждое условіе — отыскать ихъ непосредственную практическую пользу, то намъ будетъ почти никогда невозможно достичь истины“ (стр. 53). Что же это за истина, столь бережно охраняемая? Быть можетъ, она такъ драгоцѣнна сама по себѣ, такъ много даетъ человѣчеству въ области умственной потребности, замѣстивъ метафизику и теологію, что стоитъ для этого согласиться на разрывъ науки и жизни?

Отвѣтъ на это мы находимъ въ слѣдующихъ мѣстахъ его курса: 1) на стр. 47: „философская цѣль науки, — говоритъ онъ, — есть стремленіе уменьшить, насколько возможно, число общихъ необходимыхъ за-

коновъ, для позитивнаго объясненія естественныхъ явленій". 2) на стр. 9-й и 10-й: „Въ позитивной стадіи умъ человѣческій признаетъ невозможнымъ получить абсолютныя понятія, отбрасываетъ исканія о происхожденіи міра и стремленія познать внутреннюю причину явленій; онъ задается исключительно одною цѣлью: путемъ правильнаго сочетанія опыта и разсужденія,—открыть дѣйствительные законы явленій, т. е. ихъ неизмѣнныя отношенія послѣдовательности и одновременности. Такимъ образомъ, съ этихъ поръ объясненіе фактовъ, приведенное къ своему дѣйствительному значенію, есть не болѣе, какъ уясненіе связи между различными частными явленіями и нѣкоторыми общими фактами, число которыхъ все уменьшается и уменьшается, въ силу стремленія къ этому научнаго прогресса".

Повторяемъ, не будучи вовсе поклонниками метафизическаго міросозерцанія, мы, тѣмъ не менѣе, глубоко убѣждены, что опытная наука, именно опытная, если ее подчинить болѣе опредѣленной идеѣ и цѣли, даже чисто философской, можетъ дать не одни тѣ результаты даже въ чисто теоретической области, о какихъ мечтаетъ Контъ. Въ его построеніи науки она останется той же «безплодной дѣвой», какую Бэконъ видѣлъ въ метафизикѣ, ибо ея стремленія къ „истинѣ" ничѣмъ не опредѣляются, не опредѣляется и самая истина, она дѣлается какой-то случайной находкой, или точнѣе, рядомъ случайныхъ находокъ при совершенно безцѣльномъ блужданіи среди безбрежныхъ областей изслѣдованія, безъ всякой предвзятой общей цѣли.

И вотъ, ради этихъ-то истинъ, которыя, какъ бы онѣ ни были важны,—въ сущности такъ случайны и притомъ такъ элементарны и механически-просты, что могутъ быть получаемы при всякихъ условіяхъ и цѣляхъ научнаго изслѣдованія, — О. Контъ не довольствуется даже тѣмъ, что создаетъ особую науку, онъ окончательно отсѣкаетъ эту науку отъ жизни, ставя между нею и практическими требованіями жизни особый классъ людей, „ingenieurs“, „цѣль которыхъ организовать отношенія теоріи къ практикѣ“. Такимъ образомъ, теоретическая наука ставится прямо на Олимпъ, недосягаемый для человѣческихъ воплей и слезъ. Требованія жизни идутъ только до „ingenieurs“, которые и создаютъ особую науку „спеціальныхъ концепцій, имѣющихъ назначеніе служить прямымъ базисомъ общихъ процессовъ практики“ (стр. 54).

Что же касается недосягаемаго Олимпа, то онъ организованъ замѣчательно!

Для этой науки О. Контъ придумываетъ особыхъ спеціалистовъ, исключительное занятіе которыхъ состоитъ въ соединеніи и организаціи умозрительныхъ результатовъ всѣхъ частныхъ наукъ. Говоря. на стр. 26 и 27, о крайне вредномъ вліяніи безпредѣльной спеціализаціи современныхъ знаній, и находя совершенно невозможнымъ избавиться отъ этого раздѣленія при современномъ развитіи науки, О. Контъ видитъ единственный выходъ: „Создать изъ изученія научныхъ обобщеній (généralités) великую спеціальность. Чтобы новый классъ ученыхъ, подготовленный соотвѣтственнымъ воспитаніемъ, не отдаваясь спеціаль-

ной культурѣ какой-либо частной вѣтви натуральной философіи, занимался исключительно однимъ: разсматривая различныя позитивныя науки въ ихъ дѣйствительномъ состояніи,—занимался бы точнымъ опредѣленіемъ духа каждой изъ нихъ, открытіемъ ихъ отношеній и ихъ развѣтвленій, резюмированіемъ ихъ началъ въ наименьшемъ числѣ общихъ началъ, согласуясь постоянно съ основными требованіями позитивнаго метода".

И г. Скабичевскій напрасно бы предполагалъ, что эти жрецы науки будутъ давать какое-нибудь указаніе на большую или меньшую важность того или другого изслѣдованія, не говорю уже для области практической—это прямо отрицается,—а хотя бы для той же теоретической области; нѣтъ, всѣ частныя и детальныя изслѣдованія спеціалистовъ считаются одинаково важными и законными. Напротивъ, единственное назначеніе этихъ, проектируемымъ Контомъ, спеціалистовъ—научныхъ обобщителей будетъ состоять въ парализированіи зла, причиняемаго только черезчуръ сильнымъ углубленіемъ въ детали съ забвеніемъ цѣлаго, вотъ и все: „Особый классъ этотъ, постоянно контролируемый всѣми другими, и имѣя своей особой и вѣчной функціей связывать каждое новое открытіе съ общей системой, исключаетъ возможность опасаться, что очень большое вниманіе къ частностямъ науки помѣшаетъ когда-либо замѣтить общее". Въ свою очередь, каждый спеціалистъ долженъ будетъ знакомиться съ этимъ общимъ, резюмируемымъ вышеупомянутыми спеціалистами.

И такъ, вотъ подлинная картина позитивной науки, проектированная Контомъ и до извѣстной степени осуществившаяся въ дѣйствительности. Начавъ съ панегирика практическому значенію науки, Контъ незамѣтно увѣрилъ читателя, что это значеніе достигнется только тогда, когда наука оторвется отъ жизни и задастся отвлеченно-умозрительными цѣлями. Затѣмъ онъ устраиваетъ и обставляетъ заборомъ изъ ingenieurs, этотъ научный Олимпъ, эту науку высшихъ жрецовъ, не имѣющихъ надъ собою никакого жизненнаго контроля, носящихъ контроль лишь съ самихъ себѣ, въ контролированіи философовъ спеціалистами, и въ питаніи спеціалистовъ обобщеніями философовъ.

Ingenieurs берутъ крохи, падающія со стола спеціалистовъ, и бросаютъ ихъ стонущей и вопящей толпѣ.

Посмотримъ же теперь, какую картину науки даетъ Толстой; дѣйствительно ли онъ не знаетъ, что говоритъ и противъ чего возражаетъ? Дѣйствительно ли онъ отрицаетъ науку, или только ту удивительную науку и ея организацію, какая создалась Контомъ, а быть можетъ, имъ только формулирована, какъ идеалъ, какъ pia desideria, а на самомъ дѣлѣ сложилась подъ вліяніемъ тѣхъ удивительныхъ условій жизни, среди которыхъ развивалась и эта наука, и самъ Контъ, и всѣ тѣ, кто такъ слѣпо и страстно повѣрилъ ему на слово. Прежде всего, отрицаетъ ли Толстой ту практику научную, то научное искусство, которое такъ восхвалялъ О. Контъ, вручивъ потомъ въ полное владѣніе своихъ „ingenieurs“? Нѣтъ, и тысячу разъ нѣтъ. Онъ только не отдѣляетъ науку отъ научнаго искус-

ства и ученыхъ жрецовъ отъ ingenieurs, и насколько онъ имѣетъ на это право, мы увидимъ ниже. Что онъ не отрицаетъ „научнаго искусства“, какъ сказалъ бы Контъ, ясно и очевидно изъ слѣдующихъ его строкъ:

„Всѣ вопросы о томъ, какъ лучше раздѣлять время труда, какъ лучше питаться, чѣмъ, въ какомъ видѣ, когда какъ лучше одѣваться, обуваться, противодѣйствовать холоду, какъ лучше мыться, кормить дѣтей, пеленать именно въ тѣхъ условіяхъ, въ которыхъ находится рабочій народъ,—всѣ такіе вопросы еще и не поставлены“ (соч. графа Л. Н. Толстого, т. XII, стр. 309).

Далѣе: „Техникъ умѣетъ вычислить высшей математикой дугу моста, вычислить силу и передачу двигателя, и т. п., но передъ простыми запросами народнаго труда онъ становится въ тупикъ: какъ улучшить соху, телѣгу, какъ сдѣлать проѣзднымъ ручей, все это въ тѣхъ условіяхъ жизни, въ которыхъ находится рабочій, — онъ ничего этого не знаетъ и не понимаетъ. Дайте ему мастерскую, народу всякаго въ волю, выписку машинъ изъ-за границы, тогда онъ распорядится. А при данныхъ условіяхъ труда милліоновъ людей, найти средства облегчить этотъ трудъ,— этого онъ ничего не знаетъ и не можетъ, и по своимъ знаніямъ, и привычкамъ, и требованіямъ отъ жизни не годится для этого дѣла“ (тамъ же, стр. 307).

„Наука вся пристроилась къ богатымъ классамъ,— говоритъ онъ на стр. 308 своего XII т.,—и своей задачей ставитъ, какъ лечить тѣхъ людей, которые все могутъ достать себѣ, а потомъ посылаетъ лечить тѣхъ,

у которыхъ ничего нѣтъ лишняго—тѣми же средствами". То же онъ указываетъ, какъ мы видѣли, въ дѣятельности техниковъ, педагоговъ: всѣ ихъ теоріи придуманы на обширныя средства, на огромныя и образцовыя школы, заводы, мануфактуры, но не на нищенскія условія реальной народной жизни. Самыя привычки, образъ жизни этихъ людей требуютъ такого вознагражденія со стороны народа, которое, при его бѣдности, только окончательно его истощаетъ и обезсиливаетъ. Кончаетъ Толстой эти соображенія слѣдующимъ заключеніемъ на стр. 312:

„Служеніе народу науками и искусствами будетъ только тогда, когда люди живутъ среди народа, и, какъ народъ, не заявляя никакихъ правъ, будутъ предлагать ему свои научныя и художественныя услуги, принять или не принять которыя будетъ зависѣть отъ воли народа".

Но, быть можетъ, Толстой признаетъ только практическія приложенія науки, а всякія теоретическія изслѣдованія отрицаетъ? Но такой вопросъ дѣтски-смѣшонъ. Предъявленіе практическихъ требованій къ людямъ науки—а Толстой, какъ мы видѣли, ихъ предъявляетъ—есть уже прямое признаніе и ихъ теоретической работы. Ибо не только Левъ Толстой, знакомый, очевидно, съ наукой, но и человѣкъ совсѣмъ незнакомый съ нею, пойметъ, что если практическое искусство есть лишь примѣненіе познаній законовъ явленій, то прежде нужно познать этотъ законъ или законы, совершенно такъ же, какъ нельзя сказать человѣку: коси или паши, не давъ ему косы или сохи.

Отсюда ужь г. Скабичевскій могъ бы умозаключить, что Толстой, будучи хорошо знакомъ и съ исторіей науки, и съ позитивизмомъ, и съ философіей, споритъ о чемъ-то другомъ, если не допустить, что онъ говоритъ совершенную безсмыслицу. А этого авторъ не можетъ допустить, уже по одному тому, что Толстой достаточно доказалъ ясность и проницательность своей мысли, далеко не заурядную. Но, къ счастью, Толстой далѣе не только прямо говоритъ о томъ, что признаетъ и теоретическую науку, но уясняетъ ярко и отчетливо: почему онъ нападаетъ на ту позитивную науку, которую мы обрисовали ранѣе по источникамъ подлиннымъ, которые, какъ видно изъ словъ Толстого, ему прекрасно были знакомы, ибо всѣ его замѣчанія попадаютъ въ самыя больныя мѣста современно-позитивной научной организаціи. На стр. 716, т. XII, онъ говоритъ: „Наука, въ смыслѣ всего знанія, пріобрѣтеннаго человѣчествомъ, всегда была и есть, и безъ нея немыслима жизнь; и ни нападать на науку въ этомъ смыслѣ, ни защищать ее, нѣтъ никакой возможности“. Но въ чемъ же, въ такомъ случаѣ, дѣло? Почему недоволенъ Толстой позитивизмомъ? „Но дѣло въ томъ, — продолжаетъ онъ,—что область знанія вообще всего человѣчества такъ многообразна — отъ знанія, какъ добывать желѣзо,—до знанія движенія свѣтилъ,— что человѣкъ теряется въ этой многочисленности существующихъ знаній и въ безконечности возможныхъ знаній, если у него нѣтъ руководящей нити, по которой бы онъ могъ располагать эти знанія, распредѣлять ихъ по степени ихъ

значенія и важности. Прежде, чѣмъ человѣкъ познаетъ что бы то ни было, онъ долженъ рѣшить, что этотъ предметъ познанія важенъ для него и важнѣе, и нужнѣе, чѣмъ тѣ другіе безчисленные предметы познанія, которыми онъ окруженъ. Прежде, чѣмъ изучать что-нибудь, человѣкъ рѣшаетъ, для чего онъ изучаетъ этотъ предметъ, а не остальные. Изучать же все, какъ проповѣдуютъ въ наше время люди научной науки, безъ соображенія о томъ, что выйдетъ изъ этого изученія, прямо невозможно, потому что число предметовъ изученія безконечно"...

Конечно, г. Скабичевскій не можетъ не видѣть теперь, что Толстой попалъ въ самое больное и несостоятельное мѣсто позитивизма: какъ мы видѣли раньше, направленіе изслѣдованій и относительное значеніе знаній не опредѣляется у позитивизма никакой предварительной моральной или соціальной, или какой угодно другой идеей, кромѣ идеи самого знанія ради знанія, науки ради науки. Какъ у Бэкона науки классифицировались произвольно по способностямъ, такъ у Конта, видящаго въ этомъ особое достоинство системы, онѣ классифицируются по ихъ „внутренней связи и развѣтвленію, опредѣляемому развѣтвленіемъ и естественной связью самихъ объектовъ". Но это вовсе не говоритъ о цѣли такой классификаціи, кромѣ простой любознательности. Но любознательность безпредѣльна, область фактовъ безконечна, и необходимо же опредѣлить: что въ ней важнѣе и что менѣе важно? Гдѣ этотъ критерій у позитивизма? Его нѣтъ! Его нѣтъ

ни въ какой-либо этической заранѣе поставленной цѣли, его нѣтъ и въ требованіяхъ практики, отъ которой, какъ мы видѣли, Контъ, всѣми силами своего генія, оторвалъ теоретическую науку съ корнемъ, устроивъ даже славянофильское „средостѣніе“, въ видѣ своихъ „ingenieurs“. Но возможенъ ли такой критеріумъ, стоящій внѣ науки, т. е. внѣ интересовъ любознательности и чистаго знанія? Возможно ли знанію и любознательности предписывать какія-либо моральныя, если не границы, то указанія на болѣе важное и менѣе важное? А если и возможно, то откуда же взять такой критеріумъ? Искать ли его прямо въ практическихъ нуждахъ? Если бы и такъ? Что же тутъ ужаснаго? Мы показали, что ужасъ Конта передъ указаніями практики—совсѣмъ бездоказателенъ. Но Толстой не идетъ такъ далеко и радикально. Онъ хочетъ гораздо меньшаго, онъ желаетъ, чтобы въ основѣ научной іерархіи лежала этическая идея о назначеніи человѣка, о цѣляхъ жизни.

„Въ древнія времена,—говоритъ онъ,—и даже не очень давно, до тѣхъ поръ, пока не явилась „научная наука“, высшая мудрость всегда состояла въ томъ, чтобы найти ту руководящую нить, по которой должны быть распредѣлены знанія людей, какія изъ нихъ первой, и какія меньшей важности. У всѣхъ народовъ являлись учителя, составлявшіе науку въ этомъ тѣсномъ смыслѣ, науку о томъ, что нужнѣе всего знать человѣку. Наука эта имѣла всегда своимъ предметомъ знаніе того, въ чемъ назначеніе, и потому истинное благо человѣка и всѣхъ людей. Та-

кова была наука Конфуція, Будды, Магомета и другихъ. Наука такая занимала не только первенствующее мѣсто, но была одной наукой, изъ которой опредѣлялось значеніе другихъ".

Вотъ это-то мѣсто г. Скабичевскій и принялъ за то, что Толстой отрицаетъ всю науку, кромѣ идей Будды, Конфуція, Магомета и т. п. Теперь ему, вѣроятно, станетъ ясна его ошибка: дѣло идетъ вовсе не о томъ, о чемъ онъ думалъ, а просто о принципѣ классификаціи знаній по степени ихъ важности. Какъ разъ именно о томъ, чего нѣтъ у позитивизма, ибо у позитивизма этика не только не предшествуетъ классификаціи, но и въ ней-то, составляя часть соціологіи, какъ физика нравовъ, есть лишь ожидаемая въ грядущемъ наука, не идущая далѣе общей цѣли всякаго позитивнаго знанія. А эту цѣль мы видѣли: объяснить явленіе, а объяснить, значитъ найти связь между частными фактами и общими, опредѣлить постоянство послѣдовательности и сосуществованія (см. выше). Слѣдовательно, если мы и дождемся этой науки, то она намъ все же ничего не скажетъ о назначеніи человѣка. Такъ неужели же ждать, а до тѣхъ поръ блуждать въ безконечности фактовъ и познаній безъ всякаго моральнаго свѣточа? Но откуда жь его взять,—спроситъ читатель? Если не дожидаться, пока позитивизмъ дастъ хотя малѣйшее его подобіе, его нѣтъ. Неправда,—отвѣчаетъ Толстой и отвѣчаетъ вполнѣ резонно, по пословицѣ: „Пока солнце взойдетъ, роса глаза выѣстъ":

„И изъ голоса совѣсти, и изъ разума,—говоритъ Толстой на стр. 319,—и изъ соображеній того, что

говорили прежде жившіе и современные люди, задававшіе себѣ тѣ же вопросы—эти великіе учителя выводили свои ученія простыя и ясныя, понятныя всѣмъ, и всегда такія, которыя могли быть исполняемы; такіе люди были первой, второй, третьей и самой послѣдней величины. Такими людьми полонъ міръ. Всѣ живые люди задаютъ себѣ вопросъ: какъ помирить свое требованіе блага личной жизни съ совѣстью и разумомъ, и изъ этого общаго труда вырабатываются медленно, но безостановочно, новыя, болѣе близкія къ требованіямъ разума и совѣсти формы жизни" (стр. 319).

Такимъ образомъ, классификація науки можетъ быть основана на этическомъ принципѣ. А затѣмъ, если бы наука въ своемъ развитіи внесла поправку въ самый этическій принципъ, это бы нисколько не измѣнило задачи.

Мы могли бы привести вамъ сотню мѣстъ изъ его XII т. и вездѣ одна и та же ясная, простая и понятная мысль, что знаніе нелѣпо, невозможно, если мы сперва не опредѣлимъ: зачѣмъ намъ оно. А это опредѣленіе невозможно безъ опредѣленія того, въ чемъ назначеніе и благо человѣка. И вотъ это-то опредѣленіе и есть для Толстого первая и основная, и важнѣйшая наука, но это вовсе не значитъ, что онъ отрицаетъ остальныя науки,—онъ говоритъ, что остальныя науки безъ этой—суть не науки, а отрицаніе истинной науки. Взгляните хотя на 318 стр. „Люди отрицаютъ всякую науку, самую сущность науки—опредѣ-

леніе того, въ чемъ назначеніе и благо людей,—и это отрицаніе науки называютъ наукой".

„Я говорю все это только для того, чтобы была возможность человѣчеству выйти изъ того дикаго состоянія, въ которое онъ быстро впадаетъ, благодаря ложному ученію нашего времени"... (314).

Могутъ найтись люди, которые скажутъ: да, Толстой не отрицаетъ науки, но онъ предлагаетъ такую научную реформу, осуществленіе которой должно бы было погубить науку. И хотя это будетъ утверждаться совершенно голословно, но всегда найдутся люди, которые этому повѣрятъ. Напримѣръ, столь же голословно, какъ и Контъ, станутъ утверждать, что если въ основу іерархіи наукъ положатъ не ихъ естественное развѣтвленіе, а важность для жизни народа, то наука и даже научное искусство черезъ это погибнутъ. Иные скажутъ, что „хотя научное міросозерцаніе не можетъ замѣнить метафизики, но такъ какъ метафизика, какъ и теологическая философія отрицаются самимъ Толстымъ, то не останется никакого міросозерцанія, а это-де даже хуже не только неполнаго позитивнаго міросозерцанія, но и фальшиваго метафизическаго, ибо прямо приведетъ къ первобытному дикому фетишизму, предразсудкамъ, антропоморфизму".

Первое предположеніе мы, положительно, отказываемся опровергать, ибо оно совершенно бездоказательно. И вообще, чтобы рѣшить научно и точно вопросъ о томъ, насколько жизненное направленіе науки ей вреднѣе или полезнѣе оторванности отъ жизни, нужно бы составить статистику всѣхъ научныхъ от-

крытій, явившихся продуктомъ требованій жизни. Такой статистики еще нѣтъ, и потому вопросъ этотъ нельзя рѣшить точно и окончательно, а можно о немъ судить лишь приблизительно. Оговорившись такимъ образомъ, мы можемъ указать нѣкоторыя приблизительныя соображенія и доводы, и всѣ они будутъ въ пользу Толстого. Во-первыхъ, эти доводы будутъ психологическіе: теоретическій интересъ научнаго изслѣдованія мелочей и деталей (а таково именно теперь положеніе науки) вовсе не такъ великъ, чтобы служить могучимъ стимуломъ научныхъ работъ. Тогда какъ, наоборотъ, требованія практической дѣйствительности, если они насущны и настоятельны, и если ученые не отгорожены отъ нихъ искусственно даровымъ общественнымъ или казеннымъ пирогомъ, являются могучимъ стимуломъ. Но не одни матеріальные расчеты могутъ толкать ученаго на изслѣдованія, требуемыя жизнью, а также—любовь къ человѣчеству (Пастеръ Кохъ, въ наше время). И чѣмъ больше будетъ демократизація науки, ея сближеніе съ жизнью, тѣмъ сильнѣе будетъ дѣйствовать этотъ стимулъ любви къ ближнему, а если онъ еще соединится и съ простымъ матеріальнымъ понужденіемъ, если ученый не будетъ получать готоваго обильнаго содержанія,—разъ онъ не работаетъ,—то стимулъ будетъ огромный. Это собственно и выражаетъ Толстой въ слѣдующихъ замѣчательныхъ строкахъ: „Дѣятельность, научная и художественная, въ ея настоящемъ смыслѣ, только тогда плодотворна, когда она не знаетъ правъ, а знаетъ однѣ обязанности. Если люди дѣйствительно призваны къ служенію

другимъ духовной работой, то они въ этой работѣ будутъ видѣть только обязанность и съ трудомъ, лишеніемъ и самоотверженіемъ будутъ исполнять ее".

„Мыслитель и художникъ никогда не будутъ спокойно сидѣть на олимпійскихъ высотахъ, какъ мы привыкли воображать. Мыслитель и художникъ должны страдать вмѣстѣ съ людьми, для того, чтобы найти спасеніе или утѣшеніе". (Стр. 317 и 318).

А насколько чисто-теоретическій интересъ можетъ двигать впередъ науку, мы видимъ лучше всего на иныхъ нашихъ русскихъ профессорахъ: въ то время, какъ Европа кишитъ научными и научно-популярными журналами, въ которыхъ участвуютъ лучшіе ученые спеціалисты, въ то время, какъ тамъ величайшіе представители науки, какъ Локайеръ, Тиндаль, Фарадей,—не говоря уже о второстепенныхъ дѣятеляхъ,—читаютъ лекціи рабочимъ, издаютъ популярныя книжки и успѣваютъ создавать величайшія работы въ теоретической и практической области, наши ученые спеціалисты не только не дѣлаютъ никакихъ великихъ открытій (за исключеніемъ одного, двухъ въ цѣлое столѣтіе), но и не думаютъ знакомить даже интеллигентную публику (опять-таки исключая двухъ, трехъ) съ тайнами своихъ наукъ, не говоря уже о рабочихъ или народѣ.

Не ясно ли, что одинъ теоретическій стимулъ весьма слабая надежда на развитіе науки; если онъ могъ быть могучимъ стимуломъ въ древней Греціи и даже позднѣе, какъ напримѣръ, въ XVI вѣкѣ, то, вѣдь, это совсѣмъ другое дѣло: время греческой науки есть время перваго пробужденія мысли, время дѣтской жажды по-

знанія; время XVI вѣка, создавшее величайшія открытія, представляло въ этихъ открытіяхъ особый жизненный интересъ: эти открытія шли въ разрѣзъ съ цѣлымъ старымъ міросозерцаніемъ, а только-что передъ тѣмъ это старое міросозерцаніе жестоко насолило міру людскому въ своихъ инквизиціяхъ, кострахъ и пыткахъ.

Даже послѣднее изъ великихъ открытій, открытіе Дарвина, было еще въ значительной степени обусловлено интересомъ борьбы двухъ міросозерцаній, ибо вопросъ о происхожденіи видовъ былъ, казалось, послѣднею крѣпостью отжившаго міросозерцанія. У самого Конта, его страстная горячность къ чистой наукѣ были также не спроста: онъ стоялъ на рубежѣ борьбы между метафизическимъ и положительнымъ міросозерцаніемъ. Но такіе моменты весьма рѣдки въ исторіи наукъ. Господствующее теперь міросозерцаніе продержится еще долго и работа, предстоящая наукѣ, есть работа детальная, чуждая всякой страстности, ничего не могущая ниспровергнуть, ничего новаго создать. Но если среди этой работы являются какіе-либо новые горизонты, какъ напримѣръ, въ наше время гипнотизмъ, внушеніе мыслей, перевертывающіе недавній узкій психологическій матеріализмъ, то и они, какъ это ни удивительно, открыты не людьми науки, а людьми, собиравшими деньги за свои представленія, какъ Ганзенъ, Фельдманъ и т. п. Научные же олимпійцы едва-едва въ состояніи были проснуться отъ своей спячки, чтобы заняться этими интересными явленіями. Но, вѣдь, и при

томъ научномъ устроеніи, о какомъ говоритъ Толстой, люди науки будутъ увлекаться чисто теоретическими задачами, если онѣ будутъ представлять глубокій и существенный интересъ.

Можно бояться того, что если наука будетъ возбуждаться лишь запросами жизни, то она не станетъ обобщать своихъ открытій въ теоріи, а теоріи въ міросозерцаніи, и мы утратимъ научное міросозерцаніе,— скажутъ намъ.

Но и это опасеніе едва ли основательно: практическія изысканія требуютъ неизбѣжно и теоретическихъ изслѣдованій, а разъ будутъ эти изслѣдованія, они неизбѣжно будутъ вліять и на міросозерцаніе изслѣдователя. Нѣтъ никакого основанія предполагать, что если наука задастся цѣлью опредѣлить, положимъ, наилучшій способъ питанія для мужика, въ его теперешнихъ условіяхъ, или наилучшій способъ раздѣленія труда, опять-таки при теперешнихъ условіяхъ народной жизни, что она, задаваясь этими цѣлями, не откроетъ попутно и цѣлой массы чисто теоретическихъ истинъ. Я думаю, это случится даже непремѣнно и гораздо вѣроятнѣе, чѣмъ въ томъ случаѣ, если она будетъ блуждать, по системѣ Конта, въ безбрежномъ океанѣ знаній, безъ руководящаго начала, т. е. безъ руля и компаса, случайно лишь набредая на какое-нибудь открытіе. Но за то, если бы осуществилась идея Толстого, была бы другая выгода и притомъ чисто теоретическая: научное искусство, разливаясь въ массѣ и демократизируясь, не могло же бы не дать народу и познанія тео-

ретическихъ основаній этого искусства, а стало быть и міросозерцаніе массъ быстро бы освободилось отъ предразсудковъ и дикихъ суевѣрій. Мы уже не говоримъ о вліяніи такой демократизаціи науки на народное благосостояніе. Да у народа былъ бы и большій стимулъ знакомиться съ наукой, разъ она прямо связана съ его жизнью и потребностями. А разъ онъ созналъ бы, что наука ему нужна, что она его помощница, разъ она при этомъ, и благосостояніе его увеличила бы, то бояться за то, что наука останется безъ средствъ и поддержки, было бы нечего. Ничто истинно-полезное не останется безъ поддержки, конечно, если люди сознаютъ эту пользу; но какъ же они сознаютъ пользу науки, если она будетъ сидѣть на Олимпѣ, за облаками, за толпой ingenieurs, никѣмъ не слышимая, никѣмъ не видимая и никому не служащая, кромѣ своихъ собственныхъ, невѣдомыхъ міру, интересовъ умозрительной комбинаціи явленій.

Не можемъ здѣсь не привести еще нѣсколькихъ соображеній въ пользу безопасности утилитаризма въ наукѣ: Беджготъ, въ своемъ сочиненіи „Естествознаніе и политика“, приводитъ цѣлый рядъ наиболѣе важныхъ научныхъ открытій, сдѣланныхъ подъ вліяніемъ чисто практическаго стимула и даже весьма плохого стимула—войны. Мы отсылаемъ любопытныхъ къ этой книжкѣ и не дѣлаемъ выписокъ, такъ какъ у насъ въ эту минуту нѣтъ подъ рукою этого сочиненія.

Намъ остается высказать послѣднее соображеніе: Толстой поставилъ вопросъ на почву личной морали, и

на почвѣ личной морали его идея становится совершенно безспорной; а между тѣмъ, его-то постановку и игнорируютъ, перенося вопросъ на почву высшихъ требованій науки и прогресса наукъ. Но такого оборота дѣлать, по настоящему, нельзя: допустимъ, что мы бы признали съ вами, что прогрессъ науки будетъ медленнѣе, если она задастся практическими задачами народной жизни, и все же Толстой останется правъ со своей моральной постановкой вопроса; вѣдь, что собственно онъ говоритъ?

„Служеніе народу науками и искусствомъ будетъ только тогда, когда люди, живущіе среди народа и, какъ народъ, не заявляя никакихъ правъ, будутъ предлагать ему свои научныя и художественныя услуги, принять или не принять которыя будетъ зависѣть отъ воли народа“. Что же это значитъ? Да самое простое моральное правило, котораго и держится всякій со всѣми, исключая народа: не бери у другого ничего даромъ, а взявши отдай; да не навязывай насильно другому твоей работы и не заставляй насильно содержать тебя, въ ожиданіи какихъ-то грядущихъ благъ, которыя ты когда-то принесешь или принесутъ твои открытія черезъ тысячу лѣтъ, а можетъ быть и никогда.

Вѣдь, вотъ и все, что слѣдуетъ изъ словъ Толстого: есть совѣсть и человѣкъ задумается надъ этимъ и станетъ работать работу, полезную для народа, и отдавать ее ему по доброй волѣ, а если его интересуютъ чисто-умозрительныя далекія отъ жизни задачи, онъ имъ отдастъ свободное время и не потребуетъ, чтобы за это ему платили, „потому-де, что, можетъ

быть, когда-нибудь изъ этого выйдетъ польза"... И кто же его можетъ тогда осудить, хотя бы онъ не только химіей млечнаго пути занимался, но даже счетомъ морского песку или кувыркальемъ черезъ голову? Вотъ если за все это онъ потребуетъ, чтобы общество его содержало, да еще роскошно, это—другой вопросъ. И, вѣдь, вотъ чего не замѣчаютъ: если контовскую оторванность науки отъ жизни перенести на почву государственную, и притомъ, государства какого хотите либеральнаго, она не выдержитъ критики. Въ самомъ дѣлѣ: кто же будетъ содержать, по Конту, этихъ жрецовъ—ученыхъ, которымъ нѣтъ дѣла до требованій жизни? Народъ, общество, государство. Хорошо; но кто же будетъ опредѣлять размѣръ ихъ научнаго бюджета? Опредѣлить, сколько имъ нужно, могутъ только они сами, но опредѣлить, сколько имъ дать можно, могутъ только особые органы общества, какъ министръ финансовъ, палаты и т. п.; имъ вотъ сейчасъ, въ виду чисто умозрительныхъ цѣлей, нужно устроить, положимъ, такой астрономическій аппаратъ, который стоитъ нѣсколько милліоновъ. Что дѣлать? Неужели такъ-таки сейчасъ имъ и дадутъ? Нѣтъ, самое наилиберальнѣйшее общество, опредѣляя бюджетъ, руководится не одними заявленіями тѣхъ, на кого онъ идетъ, какъ бы оно ни вѣрило ихъ честности, а совсѣмъ особымъ, чисто экономическимъ балансомъ, для котораго критеріумъ таковъ: 1) относительная полезность или производительность даннаго расхода и 2) платежная сила народа въ данный моментъ, для удовлетворенія всѣхъ другихъ потребностей. Вотъ сейчасъ же и придется

спросить гг. ученыхъ: а для какой же цѣли вамъ нужна такая сумма? Безъ этого нельзя опредѣлить ея сравнительной полезности и ея отношенія къ наличнымъ народнымъ средствамъ и къ другимъ народнымъ нуждамъ.

Отсюда очевидно, что и въ самомъ идеальномъ человѣческомъ обществѣ проектъ Конта, объ отдѣленіи науки отъ жизни, можетъ осуществиться лишь тогда, когда ученые захотятъ употреблять на такую науку свой досугъ безплатно, послѣ того, какъ прямо полезнымъ, хотя бы и научнымъ, трудомъ заработали себѣ содержаніе, или же общество дастъ имъ и на это что-либо только тогда, когда у него есть избытокъ платежныхъ средствъ, за покрытіемъ другихъ нуждъ и расходовъ. И во всякомъ случаѣ, имъ придется доказать пользу для жизни ихъ трудовъ, иначе подачка имъ будетъ жертвой, или милостыней, или продуктомъ національнаго тщеславія.

Могутъ возразить одно: „Но, вѣдь, есть масса расходовъ и менѣе производительныхъ, и болѣе крупныхъ; пусть Толстой сперва нападаетъ на нихъ“.

На это мы попросимъ вспомнить то, что онъ писалъ.

Въ заключеніе мы должны сказать, что вовсе не задавались здѣсь цѣлью разрушить и опровергнуть систему Конта. Задача эта и не по силамъ намъ, да и не можетъ быть исполнена въ небольшой журнальной замѣткѣ: она требуетъ цѣлыхъ мѣсяцевъ, спеціальныхъ изслѣдованій по исторіи науки. Система наукъ Конта сама есть отраженіе современной дѣйствительности, со-

временнаго строя: она не могла бы явиться, напримѣръ, въ Аѳинахъ, гдѣ мыслитель былъ сразу и изслѣдователемъ ради практическихъ цѣлей, и обобщителемъ своихъ изслѣдованій и дѣлалъ и то, и другое на площади, въ связи съ толпой родного народа, въ живомъ обмѣнѣ съ нею идеями, открытіями и нуждами. И несмотря на это, наука стояла на неизмѣримой высотѣ. Контъ утверждаетъ, что въ наше время это соединеніе функцій въ одномъ лицѣ невозможно, благодаря громадному развитію научнаго матеріала и научныхъ спеціальностей. Пусть такъ; пусть необходимы спеціальные классификаторы знаній; но для чего же ихъ отрывать отъ жизни и ставить умственныя цѣли отдѣльно отъ нравственныхъ (этическихъ) потребностей человѣческаго существа? Слѣдуетъ ли такъ разчленять человѣка? Не есть ли такое дѣленіе умственной и этической потребности—остатки того же стараго дѣленія науки по способностямъ человѣка,—дѣленія, которое самъ Контъ опровергалъ у Бэкона? Не есть ли человѣкъ существо цѣльное, въ которомъ вопросы этики и вопросы чистаго познанія такъ тѣсно связаны, что одно немыслимо безъ другого? Пусть даже мы признаемъ необходимость дѣленія науки на науку и научное искусство, пусть даже признаемъ, что ихъ нужно cultiver séparement, т. е. разработывать отдѣльно. И все же остается вопросъ: должна ли чисто теоретическая область науки быть организована по принципу Конта, по принципу чистой, безпринципной любознательности, не имѣющей никакой высшей этической цѣли, или наоборотъ, она тогда только будетъ плодо-

творна, когда возьметъ себѣ компасомъ такую этическую цѣль?

Что касается системы познаній, составленной съ чисто утилитарной цѣлью, но въ то же время удовлетворяющей и потребностямъ познанія законовъ явленій, мы имѣемъ уже ея образчикъ въ статьяхъ Спенсера о воспитаніи.

И такъ, нашею цѣлью было не опроверженіе системы Конта, а только критика ея, желаніе вызвать и въ другихъ плодотворное сомнѣніе и критику, вмѣсто слѣпой, безсознательной вѣры.

ГЛАВА VI.

Психологія и мораль въ новой драмѣ Толстого.

(«Власть тьмы, или коготокъ увязъ—всей птичкѣ пропасть»).

Цѣль этой статьи, какъ показываетъ и самое заглавіе ея, состоитъ не въ эстетическомъ разборѣ драмы Толстого, а въ разборѣ психологическомъ и моральномъ. Внутреннія достоинства драмы Толстого настолько велики, что въ виду ихъ какъ-то странно начать съ разбора внѣшней формы. Быть можетъ, спеціально о формѣ, ея достоинствахъ и недостаткахъ мы поговоримъ въ особой статьѣ; здѣсь же и одно внутреннее содержаніе займетъ у насъ не мало времени и мѣста, и дастъ не мало плодотворныхъ выводовъ.

Кромѣ того, какъ извѣстно, Толстого въ послѣднее время занимали болѣе всего вопросы моральные, и эта работа великаго художника не могла не отразиться на его произведеніи, составивъ въ немъ преобладающій элементъ. Вотъ почему особенно важно разсмотрѣть „Власть тьмы“ именно съ этой стороны, и притомъ разсмотрѣть безъ всякихъ предвзятыхъ взглядовъ о воззрѣніяхъ автора, ничего ему не навязывая, а выводя

заключенія лишь изъ анализа характеровъ, ихъ положеній и отношеній. Такъ, мы увидимъ далѣе, что заглавіе драмы не вполнѣ соотвѣтствуетъ ея идеѣ, которая гораздо шире и важнѣе. Мы укажемъ ее фактически, но ничего не будемъ навязывать автору, не будемъ даже задаваться вопросами: сознательно ли у него это вышло, или безсознательно, и дѣйствительно ли въ области теоретической мысли онъ держится тѣхъ же истинъ, какія у него вылились въ художественной формѣ. Быть можетъ, его теоретическіе взгляды расходятся съ его художественнымъ творчествомъ, быть можетъ, напротивъ, та идея драмы, какую мы укажемъ, вполнѣ сознана авторомъ. Намъ теперь не это важно. Мы изучаемъ цѣльное и великое художественное созданіе, исключительно въ немъ самомъ, и только изъ него будемъ черпать и матеріалъ, и заключенія; отъ себя мы позволили развѣ только нѣкоторыя обобщенія съ другими явленіями жизни, да съ фактами и гипотезами науки. Поэтому, начнемъ прямо съ содержанія драмы.

Вкратцѣ ея фабула такова: У богатаго, больного и стараго мужика Петра, молодая жена Анисья сошлась съ работникомъ, молодымъ парнемъ Никитой. Мать Никиты, Матрена, подбиваетъ Анисью отравить мужа. Петръ умираетъ, Никита женится на Анисьѣ, и, пользуясь ея деньгами, кутитъ, измѣняетъ ей, сходится со старшею дочерью Петра, Акулиной, у которой родится ребенокъ въ тотъ самый день, когда ее пріѣхали сватать. Матрена и Анисья заставляютъ Никиту придушить ребенка; у Никиты является раскаяніе, доводя-

щее его до попытокъ самоубійства; наконецъ, онъ во всемъ кается передъ народомъ.

Конечно, въ такомъ пересказѣ, вы не получаете о драмѣ ни малѣйшаго понятія. Всякая драма складывается и въ жизни, и въ истинномъ художественномъ произведеніи изъ психологическаго развитія и столкновенія характеровъ. Поэтому, драму, какъ художественную, такъ и жизненную, можно понять только тогда, когда уяснишь себѣ основные характеры, столкнувшіеся въ ней, и когда прослѣдишь психологическіе мотивы ихъ дѣятельности. Только этимъ путемъ можно, какъ въ жизненныхъ драмахъ, такъ и въ великихъ художественныхъ отраженіяхъ ихъ, отыскать и открыть законы жизни и души, которые потомъ многіе годы уясняютъ людямъ смыслъ жизни, а иногда служатъ для этого и цѣлые вѣка, какъ, напр., въ драмахъ Шекспира.

Поэтому, займемся анализомъ характеровъ и ихъ мотивовъ.

Начнемъ съ Никиты. Это—деревенскій щеголь, тронутый тою оборотною стороной цивилизаціи, которая одна достигаетъ до народа во время работъ на фабрикахъ, желѣзныхъ дорогахъ и въ большихъ городахъ. Никита работалъ на желѣзной дорогѣ, здѣсь успѣлъ сойтись съ дѣвушкой Мариной, но жениться на ней ему и въ голову не приходитъ, ибо онъ уже усвоилъ себѣ „легкій“ взглядъ на подобныя отношенія, какой теперь у девяноста девяти изъ ста мужчинъ. Послѣ того, какъ отецъ уговариваетъ его жениться на Маринѣ, онъ, оставшись одинъ, разсуждаетъ такъ: „на

всѣхъ жениться, это женъ много наберется". Почти такъ же онъ отвѣчаетъ и Маринѣ, когда она приходитъ въ деревню и, плача, говоритъ ему о своей любви, о томъ, что онъ бросилъ ее и позабылъ.

Отношенія его къ деревенскимъ традиціямъ разрушены, но на ихъ мѣсто не явилось ничего, что бы могло замѣнить ихъ, никакой новой, высшей морали. Такъ бываетъ у большинства людей, находящихся еще на стадіи голаго отрицанія и скептицизма, о причинахъ котораго мы будемъ говорить далѣе. А на этой именно стадіи и находится Никита: онъ считаетъ ни за что поклясться отцу на образъ, что не онъ первый былъ любовникомъ Марины, и послѣ этого разсуждаетъ самъ съ собою: „Боязно, говорятъ, въ неправдѣ божиться. Все одна глупость. Ничего, одна рѣчь" (т. е., вѣдь, это—только слова).

Однако, Никита, по натурѣ своей, вовсе не злой человѣкъ. Напротивъ, онъ до того „жалостливъ", что, по словамъ матери, не переноситъ, когда курицу рѣжутъ при немъ. Онъ просто легкомысленный деревенскій донъ-виванъ. Его любятъ женщины и онъ ихъ любитъ. „Люблю ихъ, какъ сахаръ", говоритъ онъ въ одномъ мѣстѣ.

Очевидно, что Никита самъ по себѣ вовсе не герой кровавой драмы, а, самое большее,—любовнаго водевиля или комедіи. Но обстоятельства слагаются такъ, что изъ этого деревенскаго донъ-жуана развивается, дѣйствительно, драматическое лицо, въ полномъ смыслѣ этого слова, хотя, какъ и слѣдовало ожидать отъ геніальнаго художника, это вовсе не шаблонный, ходуль-

ный герой, а простой человѣкъ, и притомъ чисто-русскій деревенскій человѣкъ. Драма и въ жизни, и въ истинномъ искусствѣ геніевъ создается не однимъ лицомъ, а столкновеніемъ условій жизни и характеровъ, изъ которыхъ каждый самъ по себѣ можетъ быть самымъ обыкновеннымъ среднимъ характеромъ. Возьмите, напримѣръ, всѣхъ лицъ Гамлета, и особенно самого Гамлета: это — воплощенная безхарактерность, да и окружающіе его не Богъ вѣсть какіе гиганты страстей и воли, а, между тѣмъ, столкновеніе этихъ среднихъ характеровъ рождаетъ драму, подобно тому, какъ въ химіи, соединеніе самыхъ невинныхъ веществъ можетъ породить и ядъ, и ужасное взрывчатое вещество. Въ этомъ-то и величіе генія, что онъ умѣетъ указать трагическое и ужасное среди простыхъ и обыкновенныхъ людей, изъ сущности ихъ психологическихъ, соціальныхъ и интеллектуальныхъ условій, какъ оно и бываетъ всегда въ жизни. Только у бездарностей, не умѣющихъ уловить истинныхъ законовъ жизни, каждая драма предполагаетъ присутствіе не существующихъ гигантовъ злодѣянія, страстей и воли. Если ихъ вообще мало на свѣтѣ, то въ Россіи едва ли не меньше всего.

Впрочемъ, нѣкоторые критики увидѣли въ драмѣ своего рода „злодѣя“, своего рода Яго, а именно мать Никиты, Матрену. И съ перваго взгляда она, дѣйствительно, можетъ показаться такою. У нея созрѣлъ въ головѣ планъ воспользоваться любовью къ Никитѣ Анисьи (жены Никитина хозяина), чтобы поживиться богатствомъ больного и стараго Петра. Она не даромъ

говоритъ, что баба, пока съ печи падаетъ, 77 думъ обдумаетъ. Вотъ и она обдумала. Ея мужъ, Акимъ, старикъ богобоязливый, трудолюбивый, совѣстливый, хочетъ, чтобы Никита загладилъ свой грѣхъ и женился на Маринѣ; для этого онъ изъ своей деревни пріѣзжаетъ съ женой въ то село, гдѣ живетъ Никита въ работникахъ. Матрена, держа въ умѣ свой замыселъ, не только не перечитъ серьезно мужу, она ѣдетъ съ нимъ, разсчитывая, конечно, на то, что когда Анисья увидитъ, что Никиту у нея могутъ отнять и женить, она пойдетъ на все, лишь бы удержать его при себѣ. Такъ и выходитъ. Едва Анисья узнаетъ, что отъ нея возьмутъ любовника, она приходитъ почти въ изступленіе, во всемъ открывается Матренѣ, говоритъ, что жить не можетъ безъ ея сына. Этимъ и пользуется Матрена: она подливаетъ масла въ огонь, соглашаясь, что старый Петръ совсѣмъ никуда не годится, какой же онъ мужъ, совсѣмъ „зачеривилъ“; она рисуетъ картину его скорой смерти и возможности для Анисьи выйти замужъ за Никиту, а кончаетъ тѣмъ, что предлагаетъ ей порошковъ, отъ которыхъ можетъ послѣдовать „незамѣтный и скорый конецъ“. Ошалѣлая отъ страсти и боязни разлуки, Анисья не долго колеблется. Она беретъ порошки, и скоро болѣзнь Петра усиливается такъ, что во второмъ дѣйствіи, онъ, хотя еще и бродитъ, но чувствуетъ приближеніе смерти, догадывается обо всемъ, хотя и молчитъ, и посылаетъ за своею сестрой, предполагая отдать ей деньги, о чемъ догадывается опять-таки Матрена. Она совѣтуетъ Анисьѣ поторопиться и дать мужу пріемъ посильнѣе,

а въ то же время обшарить, гдѣ у него спрятаны деньги и прибрать ихъ къ рукамъ, пока не пришла сестра. Анисья все это выполняетъ, и вотъ совершается первое преступленіе.

И такъ, первый ростокъ драмы вовсе не въ Никитѣ, а въ желаніи его матери видѣть своего сына богатымъ и хорошо пристроеннымъ, т. е. вовсе не въ какомъ-нибудь специфически-злодѣйскомъ желаніи, даже, если хотите, не въ эгоистическомъ желаніи, а въ очень прекрасномъ чувствѣ материнской любви, но только любви, не просвѣтленной болѣе высокимъ моральнымъ чувствомъ. Конечно, Толстой не желалъ, да и не слѣдуетъ этого изъ драмы, что само родительское чувство есть зло. Напротивъ, въ драмѣ есть другое лицо, отецъ Никиты, Акимъ, и его-то родительской любви Никита обязанъ отчасти своимъ дальнѣйшимъ спасеніемъ. Но, тѣмъ не менѣе, драма дѣлаетъ очевидною ту истину, что, хотя родительская любовь и есть великое чувство, однако, одно и само по себѣ, безъ истиннаго нравственнаго содержанія, оно можетъ влечь величайшее зло и гибель самыхъ дѣтей, на которыхъ оно направлено, и цѣлаго ряда другихъ невинныхъ жертвъ.

Но и самая легкость характера Никиты, соединенная съ жаждой чувственной жизни, создаютъ условія, влекущія съ психологическою необходимостью этотъ рядъ драматическихъ фактовъ. Въ самомъ дѣлѣ, не свяжись онъ съ женой Петра и не было бы почвы для плановъ его матери, и не было бы мотивовъ для страстнаго возбужденія Анисьи, рѣшающейся на отравленіе.

И такъ, если планъ или зерно преступленія крылись въ непросвѣтленномъ нравственно чадолюбіи Матрены, то почва для этихъ зеренъ была вспахана безсознательно Никитой, его характеромъ. Даже самая мысль о преступленіи могла зародиться у его матери, только благодаря уже тому, что почва была имъ подготовлена.

Самъ Никита не только не повиненъ въ смерти Петра, онъ и не подозрѣваетъ, что тотъ отравленъ. такъ какъ мать предупредила Анисью—что онъ жалостливъ, что ему не слѣдуетъ говорить о порошкахъ. Когда умирающій Петръ, зная, что происходитъ у него въ семьѣ, чувствуя, что Никита будетъ послѣ его смерти полнымъ хозяиномъ и его трудового добра, и его жены, и его дѣтей, подзываетъ Никиту и, вмѣсто укоровъ, у него же начинаетъ просить прощенья. мягкосердечный Никита до того растрогался этимъ, что сперва „сопитъ“, а потомъ самъ начинаетъ плакать. „Богъ проститъ, дядя Петръ,—говоритъ онъ при этомъ,—что жь, мнѣ на тебя обижаться нечего. Я отъ тебя худого не видалъ. Ты мнѣ прости, можетъ, я виноватѣе предъ тобою“. Онъ даже не корыстолюбивъ вовсе. Когда мать убѣждаетъ его, въ виду скорой смерти Петра. хлопотать о его деньгахъ, Никита отвѣчаетъ: „Мнѣ что! Деньги ея (Анисьины), она и хлопочи“ (стр. 79). Когда въ другомъ мѣстѣ Анисья пристаетъ къ Никитѣ съ вопросами: да гдѣ же у мужа могутъ быть деньги? Я-де въ подпольѣ не нашла,—Никита, плача, отвѣчаетъ: „я отъ него худого, окромя хорошаго, ничего не видѣлъ. А я вотъ что сдѣлалъ!“—Ну, буде,—гово-

ритъ Анисья,—деньги-то гдѣ?—„А кто ихъ знаетъ! Ищи сама!“—Что больно жалостливъ?—иронизируетъ любовница.—„Жалко мнѣ его,—говоритъ Никита.—Такъ жалко! Заплакалъ, какъ! Э-эхъ!“

Въ этой жалостливости и является здѣсь, и въ дальнѣйшемъ развитіи драмы, тотъ противовѣсъ злу, охватывающему постепенно Никиту, то-есть та противоположная сила, благодаря которой и возникаетъ внутренняя драматическая борьба (или коллизія), которая ведетъ къ высокой драматической развязкѣ—къ его духовному перерожденію и просвѣтлѣнію.

Но даже и самое безкорыстіе Никиты вліяетъ на ходъ развитія драмы. Во-первыхъ, если бы Никита былъ корыстолюбивъ, онъ овладѣлъ бы деньгами, выкраденными Анисьей, припряталъ бы ихъ или пустилъ въ оборотъ, то-есть сдѣлался бы обыкновеннымъ кулакомъ, и дальнѣйшихъ драматическихъ злодѣяній не совершилось бы, не было бы, вѣроятно, и раскаянія, а потянулось бы тихое, незамѣтное и даже несознаваемое, обычное кулаческое высасываніе соковъ изъ ближняго, путемъ процентовъ, отработокъ за ссуженныя деньги, выкраденныя у Петра. Не таковъ Никита, и типъ Никиты, конечно, не менѣе распространенъ, чѣмъ типъ хищнаго, прижимистаго кулака. Никита, получивъ отъ Анисьи деньги, кладетъ ихъ въ банкъ, а на проценты, для работъ нанимаетъ работника, а самъ „жуируетъ“, т.-е. начинаетъ кутить. Такія натуры, жалостливыя, не корыстолюбивыя, не въ силахъ явно обдирать ближняго; а то, какимъ образомъ банкъ наживаетъ проценты, выдаваемые ему, этого онъ не видитъ.

Во-вторыхъ, Анисья, на которой женился Никита, конечно, скоро надоѣдаетъ ему, какъ человѣку, уже узнавшему вкусъ въ женщинахъ и ихъ перемѣнахъ. Да и опостылѣла она ему съ той минуты, какъ открыла все про „порошки“. Никитѣ подвертывается старшая дочь Петра, Акулина, здоровая, шестнадцатилѣтняя глуповатая дѣвка, и онъ дѣлаетъ ее своей любовницей.

Въ семьѣ, конечно, начинается адъ, который мы и видимъ въ третьемъ дѣйствіи: Акулина ѣздитъ съ Никитой въ городъ, онъ ей дѣлаетъ подарки, наряды, а въ это время Анисья (жена) сидитъ дома, оставляется въ черномъ тѣлѣ; въ ней, конечно, накопляется и противъ мужа, и противъ его любовницы невыразимая ревность, злоба, ненависть, тѣмъ болѣе ядовитыя и мучительныя, что онѣ безсильны. Между женщинами, живущими въ одной избѣ, естественно, происходятъ ежеминутныя стычки, въ которыхъ Никита, конечно, принимаетъ чаще сторону новой возлюбленной. На одну изъ такихъ сценъ попалъ отецъ Никиты, Акимъ, пришедшій занять у сына 10 р. на великую нужду. Акимъ до того пораженъ жизнью сына, не обычною для его нравственнаго чувства, что не остается даже ночевать у сына, отказывается отъ приготовленнаго ему чая, возвращаетъ сыну данные ему 10 р., и, несмотря ни на какія уговариванія, уходитъ домой, въ свою деревню. Мы будемъ ниже говорить подробно объ Акимѣ, а теперь намъ этотъ фактъ нуженъ былъ для того, чтобы показать, что у Матрены, толкающей сына на преступленія, на почвѣ шаткихъ и отрицательныхъ свойствъ его натуры,—есть противовѣсъ въ лицѣ его отца, Акима,

человѣка добрыхъ, старинныхъ деревенскихъ устоевъ и традицій, который дѣйствуетъ на лучшіе моральные мотивы Никитиной души. Напримѣръ, это посѣщеніе отца не остается безслѣднымъ для Никиты: когда отецъ уходитъ, не взявъ денегъ, Никита ложится на лавку и говоритъ: „Охъ, скучно, скучно, Акулина, гдѣ же гармошка-то?“ Акулина, отвѣтивъ, что гармонію починять отдали, зоветъ его пить чай, приготовленный было для отца, но Никитѣ ужь и не до чаю: „Не хочу я,—говоритъ онъ,—тушите свѣтъ... Охъ, скучно мнѣ, какъ скучно“ (плачетъ).

Въ четвертомъ дѣйствіи выростаютъ уже новые плоды посѣяннаго зла. Акулину пріѣхали сватать, зная, что за ней дадутъ хорошія деньги, хотя и знаютъ, конечно, о ея связи съ Никитой. Однако, въ деревнѣ, какъ и въ „свѣтскихъ“ салонахъ, пока сохраненъ декорумъ, грѣхъ еще не есть позоръ, лишь бы наружу не вышло. Но именно грѣхъ Акулины готовъ выйти наружу: въ самый день пріѣзда сватовъ, она разрѣшается новорожденнымъ, и вотъ Матрена съ Анисьей рѣшаютъ покончить съ ребенкомъ. Нѣкоторые критики нашли это натянутымъ: отчего, молъ, ребенка не отдали въ воспитательный домъ, кому нужна была эта жестокость? Но говорить такъ могутъ люди, не давшіе себѣ труда повнимательнѣе изслѣдовать, изъ какихъ психологическихъ мотивовъ сложилось это новое преступленіе.

Въ зародышѣ его опять-таки лежатъ все тѣ же основныя психологическія черты трехъ характеровъ: Матрены, Никиты и Анисьи. Матрена съ свойственнымъ ей первобытно-варварскимъ добродушіемъ, и даже упо-

требляя выраженіе „слава Богу“, поясняетъ намъ: „Ну, да слава Богу, дай это дѣло прикроемъ и концы въ воду. Спихнемъ дѣвку безъ грѣха. Останется сынокъ жить покойно. Домъ, слава Богу, полная чаша. Тоже и меня не забудетъ. Безъ Матрены что бъ они были? Ничего-бъ имъ не обдумать“.

Она въ этихъ словахъ вся. Но о ней мы также, какъ и объ Акимѣ, будемъ дальше говорить подробно.

Съ своей стороны, и характеръ Никиты сказался въ этой беззаботности о будущемъ ребенкѣ. Онъ говоритъ, на упреки матери, что не подумалъ заранѣе объ отвозѣ его въ „воспитательный домъ“: „когда загодя думать-то? Когда думать-то?“ Т.-е. онъ кутилъ и наслаждался любовью, а впередъ не заглядывалъ. Конечно, это именно и есть основная его черта. Теперь, передъ лицомъ ужаснаго факта, онъ и мучится, и страдаетъ, какъ человѣкъ, по натурѣ жалостливый, но вообразить впередъ сумму явленій, вытекающихъ изъ его дѣйствій, и въ виду грядущаго факта распространить эту жалость на будущее, т.-е. предупредить фактъ,— на это онъ не способенъ, для этого мало одной жалостливости, а надо умѣть мыслить и воображать будущее чувствуя его, какъ настоящее. Но еще сильнѣе это новое преступленіе обусловлено душевнымъ настроеніемъ Анисьи, вызваннымъ въ ней предъидущимъ поведеніемъ мужа: вѣдь, она доведена его связью съ Акулиной и всѣмъ предъидущимъ семейнымъ адомъ до изступленнаго озлобленія. Она рада новому преступленію, въ которое можетъ запутать Никиту, заставивъ именно его задавить его собственнаго ребенка, и этимъ

преступленіемъ и отомстить ему за измѣну, за униженія, за страданія, и связать съ собою, и получить надъ нимъ власть. Все это ясно мелькаетъ намъ въ ея изступленныхъ словахъ, когда Никита не хочетъ участвовать въ умерщвленіи ребенка. „Не хочетъ! А въ острогѣ вшей кормить хочетъ?! Сейчасъ пойду все уряднику скажу. Пропадать заодно. Сейчасъ скажу! Все скажу! Деньги кто взялъ? Ты! А яду кто давалъ? Я давала! Да ты зналъ, зналъ, зналъ! Съ тобой въ согласіи была! (Никита ничего не зналъ, она ему послѣ сказала: ей нужно его запугать, подѣйствовавъ на его любовь къ жизни). Ишь ты, чистякъ какой! Не хочетъ! Надругался ты надо мной, да будетъ. Поѣздилъ ты на мнѣ, да и мой чередъ пришелъ. Иди, говорю,—а то я то сдѣлаю!..“

И она, дѣйствительно, въ этотъ моментъ способна на все. Когда Никита, несмотря на ея угрозы, говоритъ: „Да, ну же, чего пристала. Не захочу, не пойду“. Анисья начинаетъ кричать: „Народъ! Э-э!“ И только Матрена удерживаетъ ее. Послѣ этого Никита подчиняется а Анисья говоритъ Матренѣ: „Измывался онъ надо мной съ висюгой своей! Да будетъ! Пусть не я одна. Пусть же и онъ душегубъ будетъ! Узнаетъ каково! Ему и задушить велю отродье свое поганое! Измучилась я одна, Петровы-то косточки дергаючи. Пускай и онъ узнаетъ. Не пожалѣю себя“.

Такимъ образомъ, кажущаяся неестественность этого новаго убійства является величайшею психологическою необходимостью. Было бы нелѣпо, если бы данные характеры, при данныхъ душевныхъ условіяхъ, пришли

къ иному концу: если бы Никита явился предусмотрительнымъ, если бы Анисья явилась заботливою, а не наоборотъ, не воспользовалась случаемъ отмстить за всѣ оскорбленія, за все разочарованіе, и всѣ муки ревности, за отнятое богатство, добытое такимъ ужаснымъ преступленіемъ, которымъ она думала купить себѣ и счастье. и любовь Никиты.

Но важенъ тутъ и еще моментъ. Хотя убійство ребенка теперь является психологически сознательною цѣлью Анисьи, но безсознательно и моральною причиной его должно считать опять-таки Никиту, т.-е. предъидущее его поведеніе относительно Анисьи, создавшее въ ея душѣ этотъ адъ ненависти, мести, одиночество преступности и пр., и пр. Такимъ образомъ, геніальный художникъ, вскрывая передъ нами, какъ анатомъ, всѣ тонкости душевнаго состоянія героевъ, показываетъ съ удивительною ясностью, что и это второе преступленіе есть лишь дальнѣйшее развитіе того, что у Никиты коготокъ увязъ. Повторяемъ, у другого типа дѣло пошло бы иначе, и кончилось бы другими, болѣе скрытыми, болѣе цивилизованными злодѣяніями кровопійственнаго ростовщичества, при данномъ же сочетаніи типовъ дѣло не могло быть иначе.

Послѣднимъ стимуломъ у Никиты является страхъ людской, т. е. стыдъ передъ людьми, если Анисья созоветъ толпу. Эта черта называется на языкѣ науки эго-альтрюизмомъ (т. е. себялюбивою любовью къ другимъ, т. е. къ ихъ почету, любви и уваженію) и заставляетъ его стать орудіемъ новаго преступленія,

это низшій видъ совѣсти, когда совѣстно другихъ, толпы, общества. Но тутъ же наступаетъ въ его душѣ и начало дальнѣйшаго перерожденія, великаго кризиса, великаго зарожденія иной высшей совѣсти. Никита лѣзетъ въ погребъ, ему подаютъ ребенка, онъ придавливаетъ его доской, но тутъ его чувство,—этотъ инстинктъ жалости, съ самаго начала намѣченный авторомъ,—не выноситъ пытки: Никита выскакиваетъ изъ ямы, преслѣдуемый слуховыми галлюцинаціями дѣтскаго плача и хрустѣнія косточекъ, и въ совершенномъ изступленіи бросается на жену съ заступомъ. Анисья спасается бѣгствомъ.

Конецъ драмы—образецъ геніальнѣйшаго творчества: врожденная жалостливость, какъ мозоль, на которую наступили, разростается въ душѣ Никиты до чувства безпредѣльной боли, называемой обыкновенно мученіями совѣсти; но это уже, какъ мы сказали, не та совѣсть, когда ему было совѣстно толпы, это уже не эго-альтрюизмъ, это зародыши высшей совѣсти, когда совѣстно самого себя, совѣсти, отъ которой никуда не уйдешь: „то бы размыкалъ,—говоритъ онъ—какое-нибудь горе, размыкалъ бы! А то вонъ оно гдѣ, въ сердцѣ оно; не вынешь никакъ!“ Онъ пытался залить его виномъ, но дѣтскій плачъ и хрустѣніе косточекъ преслѣдуютъ его; эта совѣсть заставляетъ его оглянуться на всю прошлую жизнь. Онъ сознаетъ свои ошибки; встрѣтясь со своею бывшею любовницей Мариной, онъ жалѣетъ, что не женился на ней: „не умѣла ты меня удержать!“—говоритъ онъ ей и съ любовью. и съ укоромъ! Но это еще только первый ростокъ

нравственнаго перерожденія: это еще только жалость къ себѣ, сознаніе и раскаяніе въ томъ, что себя погубилъ, но къ людямъ еще чувствуется и досада, и злоба, и стыдъ. Истинная совѣсть еще борется съ эго-альтрюистическою.

Въ нѣсколькихъ словахъ, когда Никита убѣжалъ изъ дому, гдѣ онъ долженъ былъ благословлять на бракъ образомъ свою бывшую любовницу, геніальный художникъ показываетъ намъ внутреннюю борьбу этихъ двухъ типовъ или стадій нашей совѣсти высшей и низшей. Подъ вліяніемъ первой совѣсти, т. е. общественнаго стыда, Никита хочетъ повѣситься. Сперва этотъ стыдъ выражается въ его словахъ къ встрѣтившейся Маринѣ, что какъ бы хорошо было, если бы мать-сыра земля разступилась и спрятала его, и никто бы его не видалъ, и онъ никого бы не видѣлъ. По ея уходѣ, оставшись одинъ, онъ снова умоляетъ мать-сыру землю разступиться, но она не беретъ его, и онъ смертью думаетъ спастись отъ людского стыда. Но въ его душѣ еще не вполнѣ созрѣло сознаніе собственной вины во всемъ; онъ еще винитъ и Марину, что та не умѣла удержать его, онъ винитъ и ненавидитъ жену и даже радуется эффекту, какой на нея произведетъ его смерть: „У, шкуреха подлая! На жь тебѣ, обнимайся со мною, какъ съ перемета снимутъ!“ Еще одинъ моментъ, и онъ бы покончилъ съ собою, и исполнилъ бы роковой законъ жизни, въ который вѣритъ народъ и который онъ выразилъ пословицей, взятою для заглавія драмы: „коготокъ увязъ, всей птичкѣ пропасть“. Да, Никита пропалъ бы, въ полномъ смыслѣ этого слова, сознавъ

только одну низшую половину своей совѣсти: половину—стыда и страха людей. Но у него есть зародышъ другой, высшей половины и, какъ искры достаточно, чтобы вспыхнулъ порохъ, такъ и здѣсь ничтожнаго повода достаточно, чтобы пробудилось и вспыхнуло яркимъ свѣтомъ сознаніе этой второй половины: этотъ поводъ представляется въ такомъ фактѣ, который менѣе всего могъ бы, кажется, имѣть моральное вліяніе, а именно въ бормотаніи пьянаго работника, Митрича, тутъ же спавшаго на соломѣ, и съ просонокъ не дающаго Никитѣ возжей, на которыхъ тотъ хочетъ повѣситься. Конечно, это пьяное бормотаніе только потому и можетъ произвести взрывъ, что оно падаетъ на душевную почву, готовую къ этому взрыву. Въ самомъ дѣлѣ, бормотаніе пьянаго солдата, повидимому, и къ дѣлу-то не относится. Онъ толкуетъ о томъ, что „запилъ и будетъ пить, потому что никого не боится!“ (а Никита боится людей, стыда отъ нихъ, и потому хочетъ повѣситься). Далѣе пьяный Митричъ говоритъ: „И не боюсь никого, потому не вру, а какъ есть. Чего ихъ бояться... Нате, молъ, вотъ онъ я! Мнѣ попъ одинъ сказывалъ. Дьяволъ—онъ самый хвастунъ. Какъ, говоритъ, началъ ты хвастать, сейчасъ ты и заробѣешь. А какъ сталъ робѣть отъ людей, сейчасъ онъ, безпятый-то, сейчасъ и сцапалъ тебя и поперъ, куда ему надо. А какъ не боюсь я людей-то, мнѣ и легко. Начхаю ему въ бороду, лопатому-то, матери его поросятины. Ничего онъ мнѣ не сдѣлаетъ. На, молъ, выкуси“.

Эти, повидимому, нелѣпыя слова, падая на подго-

товленную душевную почву Никиты, мгновенно заставляютъ его сознать въ себѣ нѣчто новое, и прежде всего то, что онъ хочетъ повѣситься отъ „стыда“, отъ „страха“ людей, отъ того, что боится „правды“, хочетъ „соврать“ людямъ. И это сознаніе лжи облекается, конечно, въ миѳическій образъ дьявола, какъ врага правды, чистоты, свѣта. Никита крестится, бросаетъ веревку и говоритъ: „И что жь это я, въ самомъ дѣлѣ? Не велишь людей бояться?“—неожиданно задаетъ онъ вопросъ Митричу. „Есть чего бояться!—говоритъ Митричъ, увлеченный своею мыслью, и, конечно, не подозрѣвающій, какой переворотъ онъ создаетъ въ душѣ Никиты.—Ты ихъ (людей) въ банѣ-то погляди,—продолжаетъ онъ,—всѣ изъ одного тѣста. У одного потолще брюхо, у другого потоньше. Вона! кого бояться“... И вотъ этихъ словъ совершенно достаточно: Никитѣ вдругъ ясно становится, что людей бояться нечего, что есть въ немъ какая-то еще иная искра, которая всего тяжелѣе, та самая, о которой онъ еще ранѣе говоритъ: „То бы размыкалъ бы какое-нибудь горе,—размыкалъ бы! А то вонъ оно гдѣ, въ сердцѣ оно, не вынешь никакъ!“

Теперь онъ понялъ, что это горе не въ осужденіи людей, не въ боязни ихъ; напротивъ: онъ идетъ самъ къ толпѣ и въ состояніи высшаго восторга и просвѣтлѣнія самъ имъ разсказываетъ все и, становясь на колѣни, поочередно проситъ прощенія у Акулины, у отца, а потомъ и у всего „міра“.

Онъ это дѣлаетъ не для того, чтобы уйти отъ гражданской кары; нѣтъ, ему нужно заслужить сердечное,

дѣйствительное прощеніе всѣхъ, кого онъ обидѣлъ; ему впервые ясно, что онъ, дѣйствительно, причинялъ огромныя страданія и онъ мучится теперь только за эти чужія страданія, впервые сознанныя имъ потому, что въ его душѣ проснулась безпредѣльная способность жалости и любви къ людямъ. Но не у однихъ обиженныхъ онъ проситъ прощенія, а и у міра. Въ душѣ человѣка пробуждается въ такія минуты сознаніе, что онъ нарушилъ не только жизнь отдѣльныхъ лицъ, но и общіе законы жизни, а потому виноватъ передъ всѣми, передъ какимъ-то высшимъ закономъ души человѣка, „мірской“ души, который выше и внѣшней кары этого „міра“, и всякихъ личныхъ страданій, ожидающихъ его, выше даже самой жизни.

Такъ понимаетъ свое признаніе, очевидно, и самъ Никита, и окружающіе его. По крайней мѣрѣ, наиболѣе полный воплотитель деревенскихъ нравственныхъ устоевъ, Акимъ (отецъ Никиты) не только не жалѣетъ о томъ, что сынъ себя обличилъ, онъ въ умиленіи и восторгѣ говоритъ уряднику, когда тотъ, исполняя свою гражданскую обязанность, велитъ связать Никиту и хочетъ писать актъ: „Тутъ Божье дѣло идетъ... Кается человѣкъ, значитъ, а ты акту“... „Дай дѣло Божье отойдетъ, тогда и ты справляй, значитъ“...

И такъ, Никита, какъ оказывается изъ драмы, не только не пропалъ „весь“, какъ обѣщало заглавіе,— онъ спасъ изъ этой передряги самое важное, что есть въ человѣкѣ, это—нравственную совѣсть; онъ вынесъ ее изъ этой борьбы такою просвѣтленною, какой она никогда не была у него. Какъ это отразилось на общей

моральной идеѣ драмы, мы укажемъ впослѣдствіи. Намъ предварительно необходимо разобрать два другихъ основныхъ типа, Матрены и Акима, родителей Никиты. Оба эти лица являются весьма характерными представителями двухъ теченій не только современной деревенской, но и вообще русской жизни.

Акимъ—представитель лучшихъ началъ старой жизни, ея земледѣльческихъ высокихъ инстинктовъ и чувствъ. Матрена же представляетъ типъ новой эпохи, новаго временнаго моральнаго кризиса, который мы переживаемъ. Чтобы понять этотъ типъ, необходимо хотя нѣсколько коснуться этого кризиса, его причинъ и его значенія въ нашей жизни. Не входя въ подробности, укажемъ, прежде всего, на основную перемѣну, происшедшую на нашихъ глазахъ въ жизни Россіи и деревни, а именно, на смѣну почти исключительно-земледѣльческаго общественнаго труда трудомъ индивидуальнымъ, фабричнымъ, батрацкимъ, трудомъ отхожихъ промысловъ, трудомъ на желѣзныхъ дорогахъ и въ городахъ. Въ жизнь деревни, знавшей почти исключительно святой трудъ на землѣ, вошло незамѣтно это новое начало такъ называемаго буржуазнаго производства, съ его кулаками, деньгами, фабриками. Все это радикально измѣнило условія народнаго труда и не могло не отразиться на морали, внеся новыя, небывалыя еще отношенія между людьми, новыя формы жизни, оторванной отъ земли, семьи, деревни и ея традицій. Какъ извѣстно, каждый общественный строй, если онъ существуетъ долго, вырабатываетъ сознаніе нѣкоторыхъ законовъ наилучшаго поведенія въ этомъ

строѣ; это сознаніе выработывается путемъ долгаго вѣковаго опыта; отсюда являются извѣстныя правила, а потомъ и привычки наилучшаго поведенія въ извѣстной средѣ, передаваемыя наслѣдственно, т. е. мораль, приспособленная для данной среды. Старый земледѣльческій строй жизни выработалъ такую мораль. Далѣе я поясню, что не однимъ этимъ путемъ слагается мораль. У нея есть и другая сторона,—идеала, т. е. лучшаго, ибо человѣкъ не только приспособляется къ средѣ, но и ее стремится приспособить къ своему внутреннему чувству потребности совершенства и желанію лучшаго.

Но теперь дѣло не въ этомъ. Какъ бы ни образовалась мораль, но всегда ея опытная сторона наиболѣе приспособлена, конечно, къ той жизни только, которая и дала этотъ опытъ, открыла человѣку, такъ или иначе, свои законы; поэтому-то, когда жизнь развивается естественно, то перемѣны приходятъ въ нее не вдругъ, и къ новымъ формамъ человѣкъ успѣваетъ приноровиться незамѣтно, постепенно узнавая ихъ опытомъ и дополняя свою мораль новыми правилами и привычками. Но когда жизнь быстро мѣняется во многихъ своихъ формахъ, то люди сразу оказываются, какъ въ незнакомомъ лѣсу. Ихъ положеніе можно сравнить съ положеніемъ какого-нибудь русскаго крестьянина, который вдругъ очутился бы въ австралійскомъ лѣсу: дома онъ тысячелѣтнимъ опытомъ предковъ узналъ, какой грибъ, какую ягоду ѣсть здорово, и какіе изъ нихъ ядовиты; какой звѣрь опасенъ и какой полезенъ. Здѣсь все надо узнать и переиспытать снова, т. е. предвари-

тельно отравляясь нѣсколько разъ незнакомыми грибами и ягодами, попадая въ пасть хищныхъ звѣрей. Конечно, человѣкъ образованный зналъ бы изъ книжекъ объ этихъ чуждыхъ растеніяхъ и животныхъ и не подвергался бы опасности. Наука замѣняетъ личный опытъ и инстинктъ. Не то съ крестьяниномъ, не знающимъ наукъ. Но именно это случилось съ нимъ въ образѣ общественной новизны. Новыя условія жизни вошли въ деревенское существованіе весьма быстро, и крестьянинъ не могъ ихъ узнать предварительно изъ книгъ или ученыхъ работъ. Положимъ, слышитъ крестьянинъ о сосѣдней фабрикѣ. Какъ онъ можетъ оцѣнить ея значеніе? Первоначально, конечно, она оцѣнивается только по ближайшей непосредственной выгодѣ: „говорятъ, даютъ хорошее жалованье. Можно жить хорошо!“ И крестьянинъ посылаетъ сына или дочь на фабрику, какъ тотъ мужикъ, который бы, попавъ въ Австралію, попробовалъ грибъ и прежде всего сказалъ бы: „Эти сладки“. Только послѣдствія убѣдили бы его, что и сладкій грибъ можетъ быть ядовитъ, что и деньги, даваемыя фабрикой или банкомъ, скажутся распущенностью его дѣтей, отвычкой ихъ отъ земли и обращеніемъ ихъ въ Никитъ. Объ этомъ и писалось въ литературѣ и если бы эта литература доходила до народа, быть можетъ, было бы предупреждено много золъ. Но крестьянинъ и книга такъ далеки другъ отъ друга, что пройдетъ еще столѣтіе, пока народъ узнаетъ и пойметъ по результатамъ, что въ новой жизни хорошо, что дурно, а пока этотъ процессъ совершается, т. е. пока

образуется новая мораль, происходитъ процессъ моральнаго кризиса, геніально обрисованнаго Толстымъ въ типахъ Акима, Матрены и Никиты. Одни изъ крестьянъ, крѣпкіе старою моралью, какъ Акимъ, и неспособные быстро „смекать“ новыхъ порядковъ, пугаются перваго неудачнаго опыта—пристроиться къ новой жизни, и вотъ они замыкаются въ себѣ и еще крѣпче хватаются за старую мораль, уже и не пытаясь приспособиться къ новымъ условіямъ. Очевидно, такіе прекрасные типы старины должны постепенно выродиться, ибо прежняя мораль, какъ она ни была высока по своимъ началамъ, не охватываетъ всѣхъ новыхъ явленій. Въ самомъ дѣлѣ, Акимъ, напримѣръ, научился, на своей землѣ, великой истинѣ, что трудъ есть первая вещь, и онъ остается съ этимъ въ новыхъ условіяхъ жизни, но руководясь только этимъ принципомъ, посылаетъ Никиту „работать“ на желѣзной дорогѣ; но тотъ развращается тамъ, а въ батракахъ у Петра и еще того хуже. Ясно, что новый трудъ уже не то, что старый: и еще не одинъ разъ Акимъ и ему подобные будутъ хвататься за ядовитые грибы. Такъ, если Акимъ будетъ теперь остерегаться фабрикъ и батрачества въ силу нравственныхъ принциповъ, онъ, по своему убѣжденію въ святости труда, не остережется отъ вредной гигіенической стороны нѣкоторыхъ видовъ труда: работы на спичечномъ заводѣ, или чистки помойныхъ ямъ, о которой говоритъ съ такимъ восторгомъ, ямъ въ городѣ, куда его гонятъ новыя экономическія условія; онъ думаетъ, что въ этомъ новомъ трудѣ дуренъ только дурной запахъ, но это-де нашему

брату наплевать. Онъ не знаетъ, что рядомъ съ запахомъ онъ вдыхаетъ и міазмы, и заразу, и убиваетъ здоровье *). Очевидно, что Акиму, къ его старымъ и вѣчно прекраснымъ моральнымъ истинамъ, нужно добавить нѣчто, нуженъ еще опытъ, долгій вѣковой опытъ среди новыхъ условій, или же наука, замѣняющая этотъ опытъ, или геніальная, нравственная предусмотрительность. Никита отчасти жертва и его, Акимовой, непредусмотрительности и его незнанія. И вотъ почему, несмотря на свой прекрасный, нравственный идеалъ труда и совѣсти, онъ постоянно попадаетъ въ просакъ: онъ, какъ явленіе отживающее, кажется окружающей средѣ чудакомъ, котораго нечего слушать; его не уважаетъ даже родной сынъ; жена не находитъ достаточно презрительныхъ словъ, чтобы представить его умственное ничтожество. Конечно, не Акиму бороться съ новыми условіями, не ему научить среду, неуважающую его, тому, какъ примирить великій нравственный идеалъ съ новыми условіями. Для этого нужны новые типы, соединяющіе тѣ же основныя нравственныя начала, съ новыми, добытыми или необыкновенною геніальною

---

*) Конечно, если вопросъ идетъ о необходимомъ служеніи людямъ, какъ, напр., объ уходѣ за заразительными больными, то гигіеническая сторона нравственности (т. е. забота о сохраненіи своего тѣла въ чистотѣ и здоровьи) должна отходить на задній планъ передъ требованіями высшей морали «служенія и помощи людямъ». Если же такой необходимости жертвовать собою нѣтъ, то ставить себя во вредныя условія можно или по незнанію (какъ Акимъ), или по небрежности къ соблюденію требованій природы. Въ первомъ случаѣ это не будетъ безнравственностью, а только незнаніемъ, во второмъ случаѣ это—безнравственно, ибо мы не принадлежимъ себѣ.

прозорливостью въ грядущее, или же основательнымъ научнымъ образованіемъ. Такого типа нѣтъ въ драмѣ геніальнаго художника, а, стало быть, его, вѣроятно, нѣтъ еще и въ жизни. А сочинять идеальные типы до сихъ поръ не было дѣломъ художниковъ-геніевъ: ни Шекспиръ, ни Гёте, ни Пушкинъ, ни Тургеневъ не давали сочиненныхъ идеаловъ.

Другой типъ, вырабатываемый тою же переходною стадіей морали, это—Никита въ началѣ драмы, и еще болѣе его мать во все теченіе драмы.

Пораженные нѣкоторыми несоотвѣтствіями старой морали съ новыми формами жизни, неудовлетворяемые и неубѣждаемые проповѣдями явно отживающихъ Акимовъ, тѣснимые нуждой и новыми условіями, относительно которыхъ ихъ мораль такъ же неопытна, какъ и у Акима, они прежде всего начинаютъ относиться недовѣрчиво ко всей старой морали, а въ чемъ она связана съ религіей, то и къ религіи. Это мы видимъ въ Никитѣ, въ приведенныхъ выше его разсужденіяхъ о клятвѣ передъ образомъ. При этомъ молодежь сразу выскакиваетъ изъ всякой морали, остается безъ нея и безъ всякаго руководства, хватаетъ все, что сладко, иногда насильно кощунствуя надъ поверженнымъ въ ея глазахъ кумиромъ. Это мы видѣли въ „Отцахъ и дѣтяхъ“ Тургенева, это видимъ въ отношеніяхъ Никиты къ отцу и ко всѣмъ завѣтамъ общиннаго деревенскаго права. Типы же старые, какъ Матрена, вмѣстѣ съ невѣріемъ въ старую мораль и выте-

кающей отсюда полною неразборчивостью въ средствахъ, начинаютъ по-своему мыслить и приспособляться къ новымъ условіямъ, удерживая отъ стараго нравственнаго опыта только практическія правила или максимы, да нѣкоторую внѣшнюю покорность обычаю, безъ чего, какъ имъ извѣстно, они не сохранятъ уваженія окружающей среды. А они люди не глупые и предусмотрительные. Но разъ отъ прежняго быта и нравовъ они удерживаютъ лишь внѣшнюю сторону, сомнѣваясь въ сторонѣ внутренней, внѣшняя сторона становится для нихъ не только средствомъ заслужить уваженіе, но и дѣйствительнымъ предметомъ поклоненія: такъ, разбогатѣвшій буржуа принимаетъ всѣ внѣшніе обычаи аристократа, безъ внутренняго смысла его жизни, состоящаго въ noblesse oblige. Такъ и эта Матрена, только что подтолкнувшая отравить Петра, совершенно искренно идетъ исполнять надъ нимъ обрядъ омовенія, говоря при этомъ себѣ: „потружусь и я“ (стр. 84). Далѣе, когда собираются удушить ребенка, она безпрестанно твердитъ Анисьѣ, чтобы та не забыла его перекрестить. Когда готовятся убить ребенка, она больше всего заботится объ общественномъ мнѣніи: „помолвка пойдетъ“. „Услышатъ, увидятъ, имъ все, подлымъ, надо“. Она же безпрестанно употребляетъ пословицы, и преимущественно такія, которыя выражаютъ житейскую мудрость: „Земля-матушка никому не скажетъ, какъ корова языкомъ зализетъ“. „Умѣлъ гулять, умѣй и концы хоронить“. „Потихоньку да помаленьку“ и т. д. Къ самому убійству ребенка она относится не просто равнодушно, а словно къ какому-то

очень хорошему обряду: она говоритъ Никитѣ, подавая ему заступъ: „Ну, что жь дѣлать! Потрудиться надо“ (140). Когда Никита не докончилъ погребенія и выскочилъ изъ ямы, она говоритъ ему: „Иди, иди, ягодка, а ужь я потружусь, полѣзу сама закопаю“, и во второй разъ: „Богъ съ нимъ, ужь я сама потружусь“. И это понятно почему: разъ внѣшность и декорумъ замѣнили для нея мораль, и религію, она къ выполненію ихъ относится какъ къ чему-то священному, а убійство ребенка есть жертвоприношеніе этому священному декоруму. И вотъ, въ теченіе всей этой сцены она говоритъ такимъ нѣсколько торжественнымъ языкомъ, точно священнодѣйствуетъ. У нея даже есть наклонность къ чему-то въ родѣ философскихъ и психологическихъ обобщеній, даже въ такіе моменты, когда тутъ же убиваютъ ребенка. Это показываетъ отчасти и на самый источникъ психологическаго образованія такихъ типовъ: у нихъ вообще всегда преобладаетъ мысль надъ чувствомъ, и они напоминаютъ въ миніатюрѣ великаго Гёте, который во время французской революціи могъ писать свои римскія элегіи. Такъ, сидя у погреба, гдѣ убиваютъ ея внука, она размышляетъ совершенно философски и объективно: „Тоже, подумаешь, какъ другой разъ просятъ дѣтей! Анъ, глядь, Богъ не даетъ,—все мертвенькихъ рожаютъ. Вотъ хоть бы попадья... А тутъ не надо его, тутъ и живой“. Одною изъ существенныхъ чертъ этого типа служитъ ихъ глубокая увѣренность, что они не только умнѣе другихъ, но и нравственнѣе. Умными они считаютъ себя потому, что, отрѣшившись отъ старой морали, не брезгаютъ

тѣмъ, что приводитъ въ ужасъ другихъ и отъ того часто успѣваютъ. Нравственными же они считаютъ себя потому, что никто болѣе ихъ не соблюдаетъ внѣшнюю обрядовую сторону жизни (приличія, тактъ), а разъ изъ этой формы для нихъ исчезла сущность, форма имъ кажется всѣмъ, и они искренно вѣрятъ, что исполнили все, что требуется отъ человѣка, если, отравивъ кого-либо, они его обмоютъ, или, обобравъ кого-нибудь, пожертвуютъ деньги на какое-нибудь дѣло, которое въ данной средѣ считается хорошимъ: такъ, одинъ устроитъ себѣ необыкновенное палаццо, внесетъ что-нибудь въ благотворительный комитетъ; либеральный адвокатъ или буржуа хватитъ крупную сумму въ пользу какихъ-нибудь курсовъ, или учреждаетъ музей, библіотеку, и совершенно покоенъ. Такимъ образомъ, Матрена есть общечеловѣческій типъ, хотя въ данномъ случаѣ и выработавшійся на исключительной русской и притомъ деревенской почвѣ. При этомъ, въ деревнѣ она несомнѣнно прогрессистка, не въ смыслѣ здороваго истиннаго прогресса, а въ смыслѣ тѣхъ интеллигентныхъ карьеристовъ, которые чуть не тысячами народились у насъ въ эпоху нашего желѣзно-дорожнаго и псевдо-промышленнаго прогресса, бросая для выгодныхъ гешефтовъ и каѳедры, и ученые и литературные кабинеты, и деревенскія усадьбы, и даже свои крестьянскія полосы: изъ всѣхъ сословій набирались они, и точно нюхомъ чуяли новыя условія жизни, лѣзли въ адвокаты, въ учредители акціонерныхъ обществъ, въ концессіонеры, въ директоры банковъ, вообще, обдѣлывали дѣла, и, конечно, считали себя ужасно про-

грессивными, ибо во всемъ этомъ видѣли прогрессъ, потому что это было ново, видѣли преуспѣяніе и движеніе впередъ, ибо ихъ дѣла двигались впередъ. У всѣхъ этихъ людей завѣтный идеалъ быть „какъ люди“, т. е. жить по наружности, какъ принято, добиться почета, богатства, уваженія. Это тоже идеалъ „новаго“, но идеалъ, очевидно, Ваалової религіи.

Такимъ образомъ, это—натуры, коли хотите, очень „общественныя“, у нихъ общество, люди—на первомъ планѣ, и весь принципъ ихъ жизни: „что скажутъ люди?“ Но это совсѣмъ особаго рода „общественность“, совершенно противоположная общественности Акима. Акимъ тоже общественный человѣкъ, но потому что онъ считаетъ своимъ долгомъ послужить міру, а не отъ него взять. Для него „міръ православный“ великая вещь, но его не столько интересуетъ то, какого мнѣнія о немъ самомъ будетъ этотъ „міръ“, сколько то, чтобы исполнять тѣ нравственные законы, которые, какъ онъ помнитъ и вѣритъ, олицетворены въ этомъ „мірѣ православномъ“. Матрены всякаго рода, будучи хранителями всякихъ пустопорожнихъ внѣшнихъ формъ быта, и живущія ради того, что „люди скажутъ“, обыкновенно, замѣчательно чутки ко всему новому, ко всякимъ новымъ вѣяніямъ; онѣ быстро приспособляются къ новому теченію, будь оно самое паскудное. Такъ, Матрена отлично поняла, что жизнь деревни стала не та, что прежде, что нужны и деньги, и разныя „бумаги“; она, навѣрно, одобрила бы и всякую другую штуку, черезъ которую можно получить почетъ, уваженіе. Акимъ, наоборотъ, слѣдя больше за своею внутреннею совѣстью

и перенося ее внѣ себя, въ какой-то идеальный „міръ православный“, рисующійся его воображенію, идеализируетъ этотъ міръ и окружающую дѣйствительность, и потому никогда не въ состояніи къ ней приспособиться быстро, уловить теченіе, моментъ, даже понять эту жизнь: такъ, когда работникъ Никиты, солдатъ Дмитричъ, разсказываетъ Акиму о банкахъ и какъ тамъ можно получать проценты, не работая, онъ никакъ не можетъ сперва понять, а когда понялъ, не можетъ примириться съ этимъ: „Это мужики, говорилъ онъ, дѣлаютъ такъ, мужики, и то, значитъ, за грѣхъ почитаютъ. Это не по закону, не по закону, значитъ. Скверность это...“ „...какъ же такъ, Богъ трудиться велитъ. А ты, значитъ, положилъ въ банку деньги, да и спи, а деньги тебя, значитъ, поваля, кормить будутъ... Скверность это, значитъ, не по закону“. Передъ его глазами встаетъ не столько реальный міръ, сколько его же представленіе о мірѣ, о „законѣ“, созданное его внутреннею потребностью видѣть міръ такимъ хорошимъ. А эта потребность, въ свою очередь, обусловлена тѣмъ, что самъ онъ таковъ, что въ немъ самомъ живутъ чувства и добро „настоящаго“ артельнаго общиннаго міра. Акимъ—идеалистъ, но идеалистъ „старыхъ идеаловъ“. Матрена—реалистка, новѣйшаго пошиба „дѣлецъ“, понявшій чутьемъ новое направленіе жизни. Положимъ, и у нея есть идеалы, но это идеалы хищничества, борьбы, т. е. идеалы противообщественные, а потому, въ сущности, регрессивные и только по наружности, по своей новизнѣ, кажущіеся прогрессивными ослѣпшему разуму нашей эпохи, особенно,

когда эти идеалы обставляются внѣшнимъ блескомъ, легальностью и громкими либеральными или иными какими-либо, иногда даже патріотическими (якобы), иногда консервативными фразами нынѣшнихъ дѣльцовъ.

Въ одной изъ газетъ было разсказано, что среди крестьянъ, которымъ Толстой читалъ свою драму, нашелся одинъ молодой парень, который сталъ хвалить Матрену: „умная, молъ, баба! И дуракъ Никита, что ея не слушалъ, все было бы хорошо!“ Этого и слѣдовало ожидать. Какъ это ни странно, но Матрена— представительница въ этой средѣ новѣйшей цивилизаціи, конечно, ея оборотной стороны, т. е. того уродливаго кабацкаго прогресса, который разлагаетъ деревню и общинный бытъ. Она идеалъ многихъ, она— продуктъ находчиваго и быстраго приспособленія къ новымъ условіямъ деревенской жизни. Какъ же ей не нравиться какому-то парню!

Теперь мы можемъ перейти къ опредѣленію основной идеи драмы Толстого. Многіе, судя поверхностно, по одному заглавію, уже сдѣлали заключеніе, что идея драмы мистическая, что она состоитъ въ желаніи, натягивая факты, показать, что разъ человѣкъ ступилъ на стезю зла, онъ непремѣнно долженъ погибнуть. Разберемъ это первое предположеніе: что такая идея въ драмѣ есть, это доказываетъ ея заглавіе, но она только часть всей идеи драмы, ибо Никита, на самомъ дѣлѣ, вовсе не погибаетъ, а наоборотъ, спасаетъ самое главное: свою душу, свою совѣсть, которыя выходятъ болѣе просвѣтленными, чѣмъ были у него когда-либо прежде.

этой жизни, и хорошій человѣкъ не получалъ награды. Понятій о загробной карѣ еще не было. Но вотъ опытъ показалъ людямъ, что въ жизни вовсе не всегда наказывается то, что, по ихъ мнѣнію, есть порокъ, и не всегда награждается то, что они считаютъ добродѣтелью, и изъ этого-то опыта, соединеннаго съ тою же нравственною потребностью справедливости, возникаетъ у тѣхъ же языческихъ народовъ идея о возмездіи въ загробной жизни. Но, по мѣрѣ того, какъ стали отрицать матеріальную загробную жизнь, та же потребность справедливости создала идею о карахъ въ душевной совѣсти, а въ наше время, представители эволюціонной теоріи въ этикѣ опять пришли къ существованію закона, карающаго въ самой жизни, и, по ихъ воззрѣніямъ, самая мораль есть не что иное, какъ постепенные отпечатки этихъ законовъ въ теченіе тысячелѣтій въ нервныхъ клѣткахъ, притомъ отпечатки, передаваемые наслѣдственно *).

Конечно, этотъ взглядъ одностороненъ и узокъ. Какъ мы уже упоминали, мораль образовалась изъ двухъ источниковъ, а не изъ одного, а именно не изъ одного опыта, а также и изъ стремленій къ лучшему, къ болѣе совершеннымъ отношеніямъ между людьми, создаваемымъ непосредственно чувствомъ, т. е. потребностью лучшаго, въ виду отчасти испытанныхъ и выстраданныхъ недостатковъ настоящаго, отчасти прямо путемъ непосредственной потребности человѣка въ лучшемъ.

*) См. Herbert Spenser, The data of Etics. Letourneau. L'Evolution de la Morale, pp. 27—38.

Отъ этого-то каждая живая мораль, не окостенѣвшая въ своемъ развитіи, какъ, напримѣръ, мораль Китая,— всегда имѣетъ два элемента: одинъ эмпирическій, наслѣдственный, или полученный воспитаніемъ, иногда, дѣйствительно, врожденный, какъ отпечатокъ опыта поколѣній. Это—мораль, такъ сказать, статическая, положительная; она охраняетъ разъ установившіяся и выработанныя формы отношеній. Съ нею рядомъ стоитъ мораль грядущаго, мораль прогрессирующая, вытекающая изъ желанія лучшаго, и улучшающая и личность, и человѣческія отношенія. Она уже потому не есть продуктъ опыта и отпечатковъ прошлаго, что такія моральныя идеи, какъ, напримѣръ, любовь къ ближнему, равная любви къ самому себѣ, или какъ идея братства, равенства, абсолютной чистоты душевной, абсолютнаго альтрюизма, никогда еще не осуществлялись въ обыкновенной человѣческой дѣйствительности, а, стало быть,—какъ же онѣ могутъ быть отпечатками прошлаго? Онѣ очевидно возникли путемъ нравственнаго творчества субъекта, его воли, и съ научной точки зрѣнія вполнѣ понятны, ибо человѣкъ не только развивается подъ вліяніемъ и воздѣйствіемъ среды, но и на среду воздѣйствуетъ, ее приспособляетъ къ себѣ. Стало быть, и въ морали онъ не только пассивное созданіе условій, онъ и самъ творитъ идеалы изъ своей внутренней сущности, и по этимъ идеаламъ стремится пересоздать условія.

Но хотя мы и допускаемъ такое творчество идеаловъ морали изъ нутри человѣка, изъ его субъективныхъ потребностей, однако, это не мѣшаетъ намъ при-

знавать существованіе общаго абсолютнаго моральнаго закона. Эмпирически полученные законы, а также и законы, опредѣленные идеалами, являются лишь постепенными приближеніями, иногда въ высшей степени уродливыми, къ такому основному совершенному закону.

Обыкновенно, это-то различіе морали, а часто и ея уродство въ разныхъ странахъ и въ разныя эпохи, считаютъ лучшимъ доказательствомъ отсутствія абсолютнаго моральнаго закона. Но это удивительная ошибка! Вѣдь, напримѣръ, у разныхъ народовъ и въ разныя эпохи были самыя разнообразныя, а иногда и дикія понятія и привычки гигіены: китаянки уродуютъ ноги, наши дамы убиваютъ себя и свое потомство корсетами, въ одномъ мѣстѣ дѣтямъ уродуютъ головки, въ другомъ отравляютъ себя никотиномъ или гашишемъ. Но развѣ потому, что гигіена такъ разнообразна, а иногда и нелѣпа, можно отрицать существованіе общихъ идеальныхъ законовъ гигіены, лежащихъ въ самыхъ свойствахъ организованнаго вещества нашего тѣла, и повсюду одинаковыхъ законовъ его отношеній къ воздуху, свѣту, теплотѣ, движенію? Но также и мораль. Она есть стремленіе къ наибольшему благу путемъ наилучшихъ отношеній людей между собой, и людей къ природѣ. Но если эти отношенія раскрываются лишь постепенно нашему сознанію, иногда уродливо, иногда односторонне, иногда совсѣмъ противно истинному закону, открываемому позднѣе, то развѣ это можетъ что-либо говорить противъ существованія идеальнѣйшаго закона наисовершенныхъ отношеній и поведенія, закона, вы-

текающаго изъ основныхъ началъ духовной и тѣлесной природы человѣка? Кромѣ того, лично самъ я глубоко убѣжденъ, что мы не только можемъ мыслить теоретически такой совершенный законъ, но иногда, въ минуты высочайшаго нравственнаго возбужденія, испытываемъ его, чувствуемъ, и это именно тогда, когда, отрѣшаясь отъ себя, проникаемся безграничною любовью къ людямъ. Что любовь есть дѣйствительно проблескъ этого верховнаго закона—мнѣ самому это совершенно ясно. Ибо, если мы представимъ это свойство развившимся въ людяхъ до полнаго осуществленія, для насъ является совершенною аксіомой, что человѣческія отношенія, человѣческое общежитіе на этой основѣ будутъ идеально благими и счастливыми. И это будетъ не одно внѣшнее счастіе, это дастъ счастье внутреннее, ибо все, что теперь человѣкъ дѣлаетъ поневолѣ, по принужденію для другого, онъ въ этомъ идеалѣ нравственности будетъ дѣлать изъ любви, т. е. отъ каждаго своего дѣйствія будетъ получать то наслажденіе, какое теперь имѣетъ только влюбленный, сдѣлавшій услугу предмету своей любви, или любящая мать своему ребенку. Повторяемъ, такое состояніе теперь бываетъ только въ минуты особаго просвѣтленія у нѣкоторыхъ. Толстой далъ его намъ у Никиты, Достоевскій у Дмитрія Карамазова, въ тотъ знаменитый моментъ, когда къ нему приходитъ гордая дѣвушка, которая, желая спасти отца, у котораго купецъ обманомъ взялъ казенныя деньги, соглашается прійти къ Дмитрію, чтобы цѣной своей чести купить эти деньги; и вотъ, Дмитрій, изъ гнуснаго развратника, вдругъ

перерождается въ человѣка просвѣтленнаго, т. е. понимающаго все: и ея муку, и свое оскорбленіе, и свою гнусность; онъ вдругъ становится способнымъ на безкорыстную жертву своимъ послѣднимъ достояніемъ. И все это дѣлаетъ съ нимъ пробудившаяся жалость, заставляя ясно понять чужую душу, чужое страданіе, какъ свое; она вдругъ освѣщаетъ всю жизнь, какъ лучъ солнца, ворвавшійся во тьму душевной ночи.

Совершенно подобное же происходитъ и съ Никитой. И Никита вдругъ становится способнымъ стать выше людского страха, страданій и наказаній, и онъ становится способнымъ на жертву собою, и принятіе на себя чужого преступленія, и онъ вдругъ ясно сознаетъ всю свою былую гнусность, всѣ страданія, которыя онъ причинилъ и этимъ женщинамъ, и отцу; онъ точно читаетъ въ ихъ душахъ эти страданія, точно во-очію видитъ тотъ высокоидеальный законъ жалости, любви, правды, который онъ ежечасно нарушалъ.

Но если даже и эти идеалы только временные, просто потому, что при нынѣшнемъ развитіи нашего чувства и мысли мы не можемъ желать и мыслить ничего высшаго, то и это не мѣшаетъ допускать совершенно точное, математически точное положеніе, что, благодаря тождественности основныхъ свойствъ человѣческой природы, необходимо допустить потенціальное, т. е. возможное состояніе въ грядущемъ совершеннаго поведенія и отношеній для данной суммы основныхъ свойствъ человѣческой природы. Это и будетъ совершеннѣйшій законъ морали. И въ допущеніи существованія такого закона нѣтъ ничего мистическаго

и даже метафизическаго. Но разъ такой законъ или законы существуютъ, то не только нарушеніе частныхъ его сторонъ, уже открытыхъ человѣкомъ, но и тѣхъ его сторонъ, которыя человѣку еще неизвѣстны, должно влечь за собою жизнь несовершенную, т. е. не полное возможное благо. Скажемъ даже больше: кара жизни за нарушеніе законовъ жизни потому часто и не замѣчается, что истиннаго закона жизни мы или не знаемъ, или не хотимъ признать, а многіе изъ тѣхъ моральныхъ законовъ, которые признаемъ, не суть вовсе моральные законы: такъ, древній грекъ, какъ мы видѣли, разочаровался въ существованіи кары на землѣ за нарушеніе закона; но это станетъ понятно, разъ онъ въ числѣ нравственныхъ законовъ считалъ и месть, и поклоненіе ложнымъ богамъ. Конечно, онъ безпрестанно замѣчалъ, что нарушеніе этихъ законовъ не карается. Такъ же и въ нашей жизни. Если бы мы знали абсолютный вѣчный законъ, мы постоянно бы видѣли, какъ жизнь караетъ за его нарушенія; это мы наглядно покажемъ сейчасъ. Въ самомъ дѣлѣ, прибѣгнемъ опять къ сравненію съ гигіеною. Китаянка думаетъ, что очень полезно уродовать ноги. Но вотъ явилась протестантка, нарушительница закона, она не уродуетъ своихъ ногъ и никакой кары не происходитъ. Развѣ это служитъ доказательствомъ, что нѣтъ истинныхъ законовъ гигіены и даже такихъ, которые неизвѣстны? И вотъ, напротивъ, нарушеніе-то этихъ, иногда неизвѣстныхъ намъ, законовъ влечетъ ужъ неизбѣжно страданія и вредъ тѣлу и здоровью, но мы только не понимаемъ ихъ причины, пока не узнаемъ этого закона. Такъ, мы

не знали вреда зараженной почвы, пока не узнали бактерій; такъ, Акимъ, не зная законовъ вліянія міазмовъ на организмъ, могъ отравиться при очисткѣ отхожихъ мѣстъ. Для него этотъ законъ былъ такимъ же неизвѣстнымъ, идеальнымъ закономъ, какъ и другой законъ, вліянія фабричной жизни на нравственность юношей. Но также точно, мы сами можемъ нарушать сейчасъ массу законовъ гигіены и морали, неизвѣстныхъ намъ, хотя они существуютъ, господствуютъ надъ нами, и караютъ насъ, но будутъ открыты черезъ 100 или 1000 лѣтъ; мы не всегда это сознаемъ, а великій художникъ съумѣлъ показать намъ въ живыхъ образахъ психологическаго развитія своей драмы эту научную теоретическую истину, которую въ его жизненномъ изображеніи мы видимъ наглядно.

Но, какъ мы уже замѣтили, не въ этомъ главная идея драмы Толстого, а въ томъ, что, несмотря на такой законъ, отъ него есть спасеніе, ибо Никита спасся отъ него высочайшимъ нравственнымъ просвѣтленіемъ. Вотъ эту-то главную идею драмы намъ теперь и нужно выяснить.

Мы уже сказали, что мораль имѣетъ всегда цѣлью установить наилучшія отношенія человѣка 1) къ природѣ, 2) къ собственному тѣлу и 3) къ другимъ людямъ. Отношенія къ природѣ и собственному тѣлу отходятъ отъ морали больше и больше въ область гигіены: стало быть, значеніе морали остается въ отношеніяхъ между людьми. Въ области гигіенической морали кара возникаетъ, очевидно, отъ самихъ законовъ вещества тѣла: напримѣръ недостатокъ свѣта, кислорода.

упражненія органовъ. ихъ разслабленіе развратомъ, пороками влечетъ кару по физіологическимъ законамъ.

Что касается кары за нарушеніе нравственныхъ законовъ, т. е. наилучшихъ отношеній къ людямъ, то не менѣе очевидно, что кара приходитъ слѣдующимъ образомъ: насъ караетъ или тотъ самый человѣкъ, котораго мы обидѣли или возмутили неправильными, злыми дѣйствіями (такъ, Никиту покарала Анисья, за тѣ страданія, которыя онъ ей причинилъ, озлобивъ ее противъ себя). Или это цѣлое общество, которое, если мы или эгоистичны, или порочны, мало по малу само охладѣвая къ намъ, къ нашей судьбѣ, сперва не помогаетъ намъ, а иногда и прямо вредитъ. Если это не сломитъ насъ, напримѣръ, когда мы сильны, то можетъ отразиться на потомкахъ. Во-вторыхъ, насъ можетъ покарать самое чувство отчужденія, одиночество, отсутствіе къ намъ уваженія, любви и участія (страданія эгоальтрюистическія). Въ третьихъ, насъ можетъ покарать наше собственное раскаяніе, наша врожденная жалость и любовь къ людямъ при видѣ тѣхъ тяжкихъ послѣдствій для другихъ, какія создало наше поведеніе (чистая мораль).

Во всѣхъ этихъ карахъ, кромѣ послѣдней, вытекающей изъ нашей же жалости и любви къ людямъ, кара вездѣ исходитъ, повидимому, отъ людей, а ими руководитъ невольный рефлексъ въ чувствѣ и дѣйствіи противъ насъ, вызываемый нашимъ поведеніемъ, т. е тѣ же самые законы органическаго вещества, нервовъ и мозга, которые караютъ насъ въ гигіенической морали, но только здѣсь это законы не нашего только тѣла, но и окружающихъ насъ, отражающіеся на насъ.

Принятіемъ идеальной морали любви возможно избѣжать отчасти кары. Но какъ? Пояснимъ наглядно. Человѣкъ обидѣлъ другого человѣка: онъ долженъ понести естественную кару, т. е. естественный матеріальный законъ матеріальнаго организма и нервовъ есть рефлексъ, т. е. обида за обиду, ударъ за ударъ, око за око, дуэль за оскорбленіе. Но вотъ между двумя врагами является лицо въ состояніи просвѣтленнаго отношенія къ жизни; оно говоритъ: желая его убить— ты правъ, какъ камень, который, падая съ высоты, безсознательно убиваетъ всякаго, кто не остережется,— и преступника, и бѣднаго птенчика, и младенца,— правъ, какъ пуля, которая, отскочивъ рикошетомъ, убиваетъ невиннаго ребенка. И камень, и пуля правы, потому, что они—безсознательная, бездушная матерія, и не знаютъ иного закона, кромѣ закона матеріи, закона паденія тѣлъ, закона упругости. И ты въ твоемъ рефлексѣ только матерія, съ ея законами: оскорбленіе возбудило мозгъ, мозгъ передаетъ рефлексъ рукѣ, рука убиваетъ. Но загляни въ себя: у тебя внутри есть нѣчто иное, но только оно спитъ, я разбужу это нѣчто, если напомню тебѣ, что у человѣка, оскорбившаго тебя, есть мать-старуха, она будетъ цѣлые годы плакать объ умершемъ сынѣ, у него есть крохотная дѣвчурка-дочь, она останется безъ отца и цѣлую жизнь будетъ страдать и думать, что ты загубилъ ея жизнь. Пожалѣй же ихъ, и ради нихъ—его. Пойди, и вмѣсто убійства, сдѣлай ему добро, и ты пробудишь въ немъ такія чувства, какихъ онъ никогда не зналъ; онъ раскается,

онъ полюбитъ тебя. А если и не раскается и не полюбитъ, ты ужь не виноватъ".

И вотъ человѣкъ, вмѣсто рефлекса убійства или удара, или ярости, гнѣва и презрѣнія, кажущихся такими естественными, идетъ и дѣлаетъ добро врагу. Такимъ образомъ, законъ возмездія, законъ гибели обидчика, обѣщаемый заглавіемъ книжки, можетъ быть совсѣмъ парализованъ; но чѣмъ? Здѣсь нравственная духовная сила любви побѣждаетъ матеріальный законъ возмездія и рефлекса, побѣждаетъ высшимъ закономъ любви и жалости. Но расширьте мой примѣръ. Представьте, что не одинъ человѣкъ мститъ оскорбившему его человѣку, а цѣлое общество. И вотъ онъ бы погибъ, и древній мудрецъ могъ—бы, проходя мимо, сказать: „коготокъ увязъ — всей птичкѣ пропасть; онъ погибъ жертвой своего порока; поучимся уважать законъ жизни и пройдемъ мимо".

Но то ли сказалъ Христосъ, когда къ нему привели блудницу? Не то бы сказалъ и человѣкъ. просвѣщенный великимъ свѣтомъ любви и жалости? Впрочемъ, сперва онъ скажетъ тоже: „не надо грѣшить. Погибнешь: это законъ жизни, законъ живой матеріи, но есть и спасеніе. Мы не должны пройти мимо гибнущаго Подойдемъ и поможемъ ему разобраться въ своей душѣ. Попытаемся ему указать искру Божію въ его душѣ и, быть можетъ, эта искра разгорится въ немъ, наша жалость и участіе потрясутъ его, и онъ будетъ спасенъ".

И человѣкъ, близкій къ гибели, почти всегда можетъ быть спасенъ такимъ путемъ; онъ вернется къ своей

семьѣ, къ дѣтямъ. къ матери, онъ и ихъ научитъ любить и прощать и тѣмъ отстранять желѣзный законъ матеріи, законъ гибели всякому, кто разъ нарушилъ законъ жизни. Такимъ-то образомъ душевное, субъективное начало любви и жалости побѣждаетъ законъ матеріи, совершенно измѣняетъ матеріальный рефлексъ возмездія зломъ за зло въ рефлексѣ возмездія любви, жалости, помощи добромъ и прощеніемъ. Этотъ новый субъективный рефлексъ любви совершенно противоположенъ физіологическому, онъ есть рефлексъ просвѣтленія, рефлексъ просвѣтляющій.

И у Никиты былъ такой моментъ: анализируя драму, мы обратили вниманіе на тотъ моментъ, когда умирающій Петръ, зная, что Никита „живетъ“ съ его женой, у него же проситъ прощенія. Съ этого уже момента, когда Никита заплакалъ и жалко ему стало Петра, когда, однимъ словомъ, Петръ этимъ чистохристіанскимъ пріемомъ прощенія и любви пробудилъ и въ душѣ Никиты любовь, съ этого момента собственно и началось перерожденіе въ душѣ Никиты.

Но это перерожденіе совершилось и другимъ путемъ: въ Никитѣ возбудилась жалость къ убитому ребенку и она-то внесла полный свѣтъ въ его душу, заставила мало по малу отречься отъ всего личнаго, пожалѣть тѣхъ, кого онъ обидѣлъ вольно и невольно, а затѣмъ—принести имъ свою повинную голову. И онъ, конечно, прощенъ окружающимъ міромъ, и это облегчило для него ту третью кару, о которой мы говорили, кару его собственной совѣсти.

И такъ, есть средство, и средство вѣрное противъ зла и гибели людей, но люди ходятъ около свѣта и не видятъ его.

А свѣтъ этотъ указанъ уже двѣ тысячи лѣтъ назадъ въ словахъ: „люби ближняго твоего, какъ самого себя“.

ГЛАВА VII.

Къ вопросу о насиліи.

1. Предварительное объясненіе.

Вопросъ этотъ мы считаемъ крайне важнымъ и не однажды говорили по его поводу, начиная съ 1879 г. Мы его формулировали иначе, чѣмъ теперь формулируетъ его Толстой: мы отрицали не насиліе собственно, а вражду (см. нашу статью „Любовь или Вражда", „Свѣтъ», 1879 г.). Насиліе есть внѣшнее выраженіе вражды, а вражда есть внутренній стимулъ насилія. Намъ казалось, что если человѣкъ будетъ бороться съ своимъ внутреннимъ дурнымъ побужденіемъ, то уничтожится и его внѣшнее проявленіе, но, наоборотъ, если онъ будетъ уничтожать одно внѣшнее проявленіе, а вражда будетъ продолжать гнѣздиться въ его сердцѣ, это будетъ еще не глубокое и поверхностное улучшеніе. Однако фраза: „не противься насиліемъ злому", придаетъ дѣлу большую наглядность. Въ самомъ дѣлѣ, вражда, какъ фактъ внутренній, менѣе замѣтна въ жизни, чѣмъ насиліе. Насилія же, какъ факта

внѣшняго, скрыть невозможно: оно раскрывается и становится яснымъ даже тамъ, гдѣ его можно было проглядѣть въ формѣ вражды. Но этотъ же терминъ былъ поставленъ Толстымъ такъ, что именно эта-то постановка и вызвала массу недоразумѣній, возраженій и даже раздраженій.

Намъ кажется, что главной причиной раздраженія явилось то, что Толстой, формулировавъ свою мораль, какъ несопротивленіе насиліемъ злому, былъ не совсѣмъ точно понятъ: могло казаться, что онъ отрицаетъ насиліе только противъ злого, а въ то же время самому „злому“ ничего не говоритъ и не совѣтуетъ ему прекратить насилій. По крайней мѣрѣ, всѣ возраженія, какія присланы намъ, и тѣ, которыя сдѣланы, подразумѣваютъ постоянно, что Толстой проповѣдуетъ любовь и смиреніе только угнетеннымъ и слабымъ, а вовсе не угнетающимъ и сильнымъ. Есть и другія возраженія, но о нихъ мы будемъ говорить дальше.

Говорить за Толстого, защищать его или опровергать его противниковъ мы не считаемъ себя въ правѣ: онъ настолько сильнѣе насъ, что въ нашей помощи не нуждается. И хотя намъ совершенно ясно, что формула Толстого только кажется односторонней, а что, на самомъ дѣлѣ, если онъ не желаетъ насилія противъ злого, то само собою не можетъ желать *тѣмъ болѣе* насилія противъ добраго, и потому его формула есть только крайне яркое и наглядное выраженіе отрицанія насилія вообще,—тѣмъ не менѣе мы дальше будемъ разбирать вопросъ о насиліи совершенно независимо отъ взглядовъ Толстого на тотъ же предметъ, и счи-

таемъ нужнымъ оговорить это заранѣе. Вопросъ этотъ имѣетъ глубочайшій соціально-педагогическій интересъ, а для нашего молодого общества—двойной интересъ, ибо наша интеллигенція почти совсѣмъ не выработала себѣ общихъ моральныхъ и соціологическихъ принциповъ и даже не привыкла къ отвлеченному, принципіальному разрѣшенію вопросовъ морали, чѣмъ отчасти и объясняется ея раздраженіе противъ такой крайней принципіальной постановки. Между тѣмъ. мы покажемъ ниже, что вопросовъ морали иначе и ставить нельзя—какъ безусловно, иначе нѣтъ и морали. Но это докажется въ своемъ мѣстѣ *).

И такъ, если намъ здѣсь попутно придется говорить о постановкѣ этого вопроса Толстымъ, то лишь потому, что большая часть возраженій дѣлается ему, его постановкѣ вопроса. А между тѣмъ, этими возраженіями затемняется вопросъ и во всякой другой постановкѣ, напримѣръ, научной и соціологической. Поэтому нельзя излагать вопроса въ научно-соціологическомъ свѣтѣ, не касаясь вовсе возраженій, сдѣланныхъ Толстому. Но читатель долженъ твердо помнить, что наши возраженія противъ нѣкоторыхъ оппонентовъ морали Толстого, быть можетъ, не соотвѣтствуютъ его взглядамъ, уже по одному тому, что мы будемъ освѣщать этотъ вопросъ совсѣмъ съ иной точки зрѣнія. Однимъ словомъ, здѣсь читатель найдетъ только нашъ личный научно-соціологическій взглядъ на вопросъ, но

*) См. также статью: мораль и психологія въ новой драмѣ Толстого.

будетъ ли онъ вполнѣ согласенъ со взглядами Толстого, этого мы не знаемъ, хотя были бы счастливы, если бы между нами не было несогласій въ данной области, хотя мы идемъ и различными методами.

2. Краткій перечень возраженій, дѣлаемыхъ въ защиту насилія, какъ принципа.

И изъ писемъ, полученныхъ нами, и изъ словесныхъ возраженій, дѣлавшихся намъ въ спорахъ, и, наконецъ, изъ статьи г. Z въ „Вѣстникѣ Европы", намъ удалось собрать слѣдующія возраженія противъ принципіальнаго отрицанія насилія, какъ основы человѣческихъ отношеній: 1) прежде всего и чаще всего дѣлается возраженіе наглядное, обращаемое къ чувству, къ сердцу; говорятъ: представьте себѣ, что на вашего любимаго ребенка, или на любимую вами дѣвушку, преисполненную всякихъ достоинствъ, нападаетъ злодѣй, готовый ее убить или обезчестить. Представьте себѣ, что она—личность въ высшей степени полезная человѣчеству, а онъ—зловредный негодяй, неужели вы должны хладнокровно смотрѣть на то, что онъ погубитъ прекрасное существо? Неужели вы ограничитесь одними убѣжденіями, которыя, конечно, не подѣйствуютъ на безумца, а не употребите противъ него болѣе дѣйствительныхъ средствъ. 2) Проповѣдывать любовь жертвы къ злодѣю совершенно нелѣпо, ибо такая любовь невозможна и даже безнравственна. 3) Проповѣдуя любовь и отрицаніе насилія даже обѣимъ сторо-

намъ, мы безполезно тратимъ время, ибо угнетателей нельзя убѣдить: они живутъ не одними идеями и понятіями, а больше всего привычками и инстинктами. Среди же угнетенныхъ мы своими идеями ослабимъ только силу сопротивленія, и такимъ образомъ, зло останется въ своей силѣ. А г. Z даже прибавляетъ къ этому, что если зло не уничтожить силой, оно разростается и пускаетъ корни. 4) Возраженіе состоитъ въ томъ, будто бы прогрессъ въ исторіи совершался только насиліями, а проповѣдь любви, продолжающаяся уже двѣ тысячи лѣтъ, не принесла, будто бы, никакой пользы и ея послѣдователи, въ родѣ Кальвиновъ, Торквемадъ и т. п., сами, въ концѣ-концовъ, обратились къ насиліямъ. 5) Что постановка вопроса объ усовершенствованіи людей на почву личной морали, вмѣсто проповѣди общественныхъ улучшеній,—нелѣпа, ибо личная мораль обусловливается общественными формами: ихъ надо измѣнить, тогда измѣнится личность. Говоря же только о личной морали, мы отвлекаемъ вниманіе людей отъ общественныхъ реформъ и, такимъ образомъ, тормозимъ прогрессъ.

Вотъ пять самыхъ существенныхъ возраженій: подробности ихъ выяснятся въ теченіе нашего изложенія.

3. Разборъ перваго возраженія: о нападеніи злодѣя на невинное существо.

Въ своей критической статьѣ о философіи Толстого, г. Z. приводитъ изъ его частнаго письма одно мѣсто, гдѣ Толстой говоритъ, что если бы къ намъ вторглись

зулусы и стали поджаривать его дѣтей, онъ не сталъ бы имъ сопротивляться, ибо-де, если бы одолѣли они, то еще сильнѣе поджарили бы дѣтей, а если бы одолѣлъ онъ, то, быть можетъ, дѣти современемъ заболѣли бы и умерли („Вѣстн. Евр.“, № 4, 602).

И примѣръ взятъ ужасающій, и рѣшеніе его дано такое ужасное, что невольно содрогается сердце и кажется, что какая-то злая сила подтолкнула Толстого написать эти строки, чтобы напугать всѣхъ отцовъ и матерей и сдѣлать ихъ изъ противниковъ всякаго насилія его ревностными защитниками. Не менѣе ужасенъ другой примѣръ въ легендѣ „Крестникъ“, гдѣ Толстой выставляетъ огромнымъ грѣхомъ то, что родной сынъ, спасая мать отъ наглаго убійцы, убиваетъ этого разбойника. И тутъ приведенъ доводъ утилитарный: крестный отецъ говоритъ крестнику: „почему ты знаешь, не было ли у этого разбойника грѣховъ, которые бы онъ загладилъ, если бы ты его не убилъ“. Каждому ясно, что и у матери могли быть тоже грѣхи, которыхъ она не могла загладить, если бы ее убилъ разбойникъ.

Почему же Толстой приводитъ такіе ужасающіе примѣры?

Мы удивляемся вовсе не тому, что Толстой приводитъ такіе примѣры и обставляетъ ихъ такими слабыми доводами, что ихъ можетъ опровергнуть малый ребенокъ. Толстой намъ совершенно понятенъ, ибо убѣдившись разъ въ томъ, что все зло въ мірѣ происходитъ отъ насилія, онъ всѣми эти притчами хочетъ соб-

ственно сказать одно: лучше вовсе не жить, чѣмъ жить совершая насилія.

Я убѣжденъ, что если бы Толстому привести еще болѣе ужасный примѣръ, напримѣръ, что явился человѣкъ, который нашелъ способъ взорвать весь земной шаръ, можно ли ему насильно помѣшать? Онъ отвѣтилъ бы: нѣтъ, мѣшать насиліемъ нельзя.

— Но, вѣдь, вы же сами говорите, что жизнь на землѣ не есть постоялый дворъ. А, вѣдь, этотъ человѣкъ уничтожитъ жизнь на землѣ?

— Да, но пусть лучше погибнетъ міръ, чѣмъ совершится хотя одно насиліе.

Повторяю, я не удивляюсь, если Толстой такъ отвѣтитъ, ибо разъ онъ рѣшилъ, что насиліе есть основа всего мірового зла, и что, пока останется хотя одно насиліе, будетъ и зло существовать,—разъ онъ рѣшилъ, что насиліе немыслимо, вредно *какъ принципъ*, онъ былъ бы непослѣдователенъ, отвѣтивъ иначе.

Но меня удивляютъ тѣ, которые ставятъ ему такіе искушающіе душу примѣры, а еще болѣе тѣ, которые изъ его отвѣтовъ строятъ цѣлую систему возраженій, не желая поглубже вникнуть въ смыслъ этихъ отвѣтовъ: Толстой не столько философъ, сколько моралистъ, и притомъ поэтъ, глубоко любящій людей. Видя, какъ велико зло, которое происходитъ отъ насилій, въ различныхъ явныхъ и скрытыхъ его формахъ, онъ отрицаетъ насиліе *принципіально*, безусловно. И всѣ его притчи нарочно выбраны такъ, чтобы дать самый крайній и фантастическій случай, отъ котораго бы сердце содрогнулось, и на этомъ-то именно случаѣ

отвергнуть насиліе: это и значитъ отвергнуть его абсолютно, но Толстой, какъ художникъ, дѣлаетъ это въ образной формѣ, въ формѣ притчи. И онъ былъ бы правъ, если бы не сопровождалъ свои притчи еще доводами утилитарными, весьма слабыми, какъ мы видѣли. Онъ желаетъ убѣдить и разумъ, однако забываетъ при этомъ, что разумъ имѣетъ свои права, и что разъ обращаются и къ нему, ему надо явиться во всеоружіи доказательствъ. Между тѣмъ, сразу и обращаясь къ разуму, и игнорируя болѣе солидныя доказательства, Толстой проигрываетъ во всѣхъ отношеніяхъ. А между тѣмъ, такъ какъ примѣры нарочно выбираются крайніе, почти абсурдные, то читатель только приходитъ въ ужасъ. Между тѣмъ, въ сущности, та же мысль, выраженная въ отвлеченной формѣ, не представляетъ ничего ужаснаго, ибо Толстой, очевидно, хочетъ сказать самую простую вещь: „чтобы жизнь была разумна и счастлива, въ ней не должно быть никакого насилія. Но лучше пусть вовсе не будетъ жизни, чѣмъ жизнь неразумная и не счастливая. Стало быть, лучше пусть вовсе не будетъ жизни, чѣмъ жизнь, омраченная хотя однимъ насиліемъ“. Вотъ крайняя форма выраженія той же мысли и, однако, она никого не приведетъ въ ужасъ, она кажется совершенно здравой и естественной.

Почему же вообще всѣ такіе примѣры и вопросы, какъ приведенные выше, кажутся столь убѣдительными доводами въ пользу насилія?

Этотъ ларчикъ открывается, въ сущности, весьма просто. Во-первыхъ, всѣ такіе примѣры совершенно фантастичны. А между тѣмъ, всякая мораль есть про-

дуктъ законовъ живой дѣйствительности, открытыхъ или прошлымъ опытомъ (иногда многихъ поколѣній) или же непосредственно изъ потребностей и чаяній нашего сердца и чувства, облекающихся въ принципы и идеалы грядущей желательной морали. Область же фантазіи можетъ создавать примѣры самые противоестественные, и это вовсе не будетъ говорить противъ справедливости извѣстной моральной истины. Пояснимъ нашу мысль наглядным примѣромъ: что можетъ быть справедливѣе истины, что $2\times2=4$, а между тѣмъ, фантазія можетъ придумать такую неестественную комбинацію, гдѣ эта аксіома будетъ невѣрна. Напримѣръ, допустите, что въ моментъ перемноженія каждая единица обращается въ 2 единицы и тогда $2\times2=16$, а ужь не 4. Возьмемъ другой примѣръ: что можетъ быть естественнѣе истины, что на земномъ шарѣ удобнѣе ходить вверхъ головою и внизъ ногами? Но фантазія можетъ придумать условія,— напримѣръ, приближеніе къ землѣ огромной планеты,— при которыхъ, наоборотъ, удобнѣе ходить вверхъ ногами, ибо иначе кровь будетъ приливать къ головѣ, притягиваемая большей планетой, да и руками удобнѣе хвататься за землю и т. д.

Однимъ словомъ, законы логики, какъ и законы морали, приложимы лишь къ дѣйствительности, къ естественному бытію, но можно искусственными комбинаціями фантазіи создать случаи противоестественные, съ которыми тѣ же законы морали и логики окажутся въ противорѣчіи.

Но возьмемъ нарочно самую ясную моральную истину, напримѣръ: не слѣдуетъ убивать ни въ чемъ не-

повиннаго ребенка, или еще болѣе безспорную — не надо ѣсть своихъ родителей.

Кажется, ужь что можетъ быть безспорнѣе, а между тѣмъ, развѣ нельзя придумать фантастической комбинаціи, гдѣ, напримѣръ, спасеніе цѣлаго человѣчества зависитъ отъ того, что вы убьете невиннаго ребенка или съѣдите живьемъ родную мать? И вотъ ваша совѣсть поколеблется, но она поколеблется только потому, что вы человѣкъ черезчуръ наивный въ вопросахъ логики и морали. Законы морали должны быть безусловны, абсолютны, какъ мы сейчасъ покажемъ; однако, никакъ не въ области фантастической и противоестественной. Если мораль была бы приложима къ области противоестественной, тогда, наоборотъ, она не была бы закономъ естественной дѣйствительности. Такъ, нашъ примѣръ, что 2×2=16, совершенно неприложимъ къ естественной дѣйствительности. Но намъ скажутъ, что и примѣръ о зулусахъ, и примѣры о невинныхъ существахъ, на которыхъ нападаютъ злодѣи, вовсе не сверхъестественные и не противоестественные, а могутъ, дѣйствительно, случиться; напримѣръ. башибузуки, дѣйствительно, поджаривали болгарскихъ дѣтей, и что же было дѣлать болгарскимъ матерямъ?

Ниже я докажу, что эти примѣры дѣйствительно фантастичны, а теперь допустимъ на время, что они реальны. Въ такомъ случаѣ, я прежде всего спрошу: для чего мнѣ дѣлается такой вопросъ?

А вотъ для чего: хотятъ меня заставить сказать, что „иногда“ насиліе можетъ быть полезно и нравственно. Но разъ я сказалъ это роковое слово „иногда“,

я уничтожилъ самую мораль, ибо слово „иногда“ даетъ полный просторъ произволу и, на мѣсто моральнаго принципа, каждый можетъ по своему вкусу расширять это „иногда“ до какихъ угодно предѣловъ. Стало быть, или вовсе нѣтъ морали, или исключеній изъ ея принциповъ теоретически быть не можетъ. Или же я долженъ указать какой-нибудь еще высшій принципъ, который бы точно опредѣлялъ: когда именно это „иногда“ будетъ нравственно и когда оно безнравственно. Ибо лежитъ въ природѣ человѣка—стремиться найти себѣ лазейку; сказавъ себѣ: „иногда это нравственно“, человѣкъ забываетъ потомъ, что это „иногда“ выведено изъ случая или фантастическаго, или стоящаго внѣ обыкновенныхъ условій дѣйствительности; и человѣкъ, желающій во что бы то ни стало совершить нѣчто вопреки голосу морали, совѣсти,—затѣмъ уже любой желательный ему случай подведетъ подъ это „иногда“ и рѣшитъ, что вотъ именно тутъ-то онъ и поступилъ нравственно. Отъ этого понятно дѣлается, почему всѣ моралисты ставятъ принципы морали абсолютно, почему они готовы сказать „pereat mundus, уцѣлѣлъ бы принципъ“. Стоитъ лишь моралисту сказать: „иногда можно“, чтобы каждый затѣмъ расширилъ для себя это „иногда“ на всякій желательный ему случай. Стало быть, или мораль совсѣмъ не нужна, или она должно быть абсолютна. Вопросъ о томъ, нужна ли мораль и почему нужна, мы разсмотримъ въ особой главѣ, а теперь просимъ только ясно понять, что неабсолютная мораль не есть мораль, въ собственномъ смыслѣ слова, а есть только „иногда“ можно, „иногда“ нельзя, т. е.

полный произволъ поступать въ каждомъ случаѣ, какъ вздумается.

Въ самомъ дѣлѣ, тутъ вопросъ опять стоитъ гораздо глубже, чѣмъ кажется критикамъ новой морали. Если какой хотите моральный принципъ сдѣлать условнымъ, т. е. сказать: „иногда" это нравственно, иногда нѣтъ.—то необходимо дать какой-нибудь еще высшій нравственный принципъ, соображаясь съ которымъ, можно было бы судить: когда же именно это нравственно и когда нѣтъ. И этотъ-то высшій принципъ долженъ уже быть безусловенъ, безъ всякихъ „иногда". Если же и въ этомъ принципѣ возможно „иногда", то для него опять надо отыскать еще высшій, но непремѣнно „безусловный". Разъ такого безусловнаго принципа нѣтъ, нѣтъ и морали, а есть только разсужденія, основанныя на частномъ опытѣ по поводу каждаго частнаго случая. Это уже не есть мораль, а простая практическая мысль. Мораль именно и есть то, когда въ такомъ обсужденіи частнаго вопроса о частномъ случаѣ поведенія, мы опираемся на какую-нибудь заранѣе признанную истину, дѣлаемъ изъ нея выводы къ частному нашему случаю, и стремимся не нарушить этого общаго принципа. Совѣсть есть контролеръ, слѣдящій за ненарушимостью этого принципа, т. е. за нашей логикой, проводящій силогизмы отъ этого принципа къ нашему поступку. У всякаго народа, у всякой секты эти принципы могутъ быть различны—у одного это можетъ быть „любовь", у другого „несопротивленіе насиліемъ", у третьяго „общественная польза", но если нѣтъ никакого такого

принципа—нѣтъ морали. И такъ, противники принципа „несопротивленія насиліемъ“ должны или указать, что у нихъ есть высшій принципъ, указывающій точно, гдѣ насиліе нравственно „иногда“, или же признать, что у нихъ нѣтъ никакой морали, ибо они не опираются ни на какой высшій принципъ и употребляютъ насиліе тогда, когда это имъ нравится. Но, въ такомъ случаѣ, они должны доказать, что мораль вообще не нужна. Ибо ясно, что если они скажутъ: мы признаемъ моральные принципы, но признаемъ, что нѣтъ правила безъ исключенія,—они сейчасъ же должны опредѣлить, когда нравственны и когда безнравственны исключенія. Безъ этого морали нѣтъ, а есть произволъ вкуса. Думаютъ отдѣлаться отъ вопроса чувствительными примѣрами, въ родѣ зулусовъ, невинныхъ изнасилованныхъ дѣвъ и т. п. Но, если всѣ эти примѣры дѣйствуютъ только на чувство жалости у слушателя, даютъ ли они точку опоры для высшаго нравственнаго критеріума? Допустимъ, что такому возражателю я отвѣчу: да, въ вашемъ примѣрѣ надо употребить насиліе. Рѣшенъ ли этимъ вопросъ о насиліи? Указанъ ли принципъ, по которому я могъ бы судить, гдѣ во всякомъ другомъ случаѣ безнравственно насиліе? Нѣтъ. Стало быть, можно ли изъ этого частнаго моего согласія съ приведеннымъ примѣромъ, вывести что-нибудь противъ правила? Ничего нельзя вывести, кромѣ того, что въ данномъ частномъ примѣрѣ насиліе возможно. Но этимъ доказали бы только, что есть какой-то высшій принципъ, во имя котораго оно возможно. Гдѣ онъ? Укажите его точно, и тогда только вашъ при-

мѣръ имѣетъ моральное значеніе. Если же вы этого высшаго принципа не укажете,—а вы его не укажете, какъ я покажу сейчасъ,—то, очевидно, что насиліе и въ вашемъ примѣрѣ будетъ безнравственно, хотя иногда, съ узко-практической точки зрѣнія, необходимо. Но, вѣдь, необходимость еще не есть нравственность: напр., кассиру, обокравшему кассу, деньги могли быть нужны необходимо; передъ нимъ могла быть дилемма: или украсть, или кончить самоубійствомъ. Но кто же скажетъ, что обокравъ кассу, онъ поступилъ честно, потому, что это было необходимо? То же самое и въ вопросѣ о болгаркахъ: онѣ, какъ матери, по естественному чувству будутъ защищать своихъ дѣтей: это будетъ, такъ сказать, психо-физіологической необходимостью, и при этомъ онѣ вовсе не будутъ даже думать: полезно ли это, нравственно ли; имъ все равно, ибо онѣ находятся въ состояніи чистаго рефлекса, но это вовсе еще не значитъ, что онѣ поступили нравственно: поступить нравственно, какъ мы уже сказали, значитъ поступить по своему нравственному принципу, хотя бы онъ противорѣчилъ естественнымъ требованіямъ личнаго чувства: таковъ, напримѣръ, геройскій подвигъ самопожертвованія во имя долга. Конечно, болгарка, если бы она была убѣждена, что защищать дѣтей нравственно, поступила бы нравственно, защищая ихъ, и поступила бы безнравственно не защищая. Стало быть, необходимо различать еще нравственные поступки отъ нравственныхъ принциповъ: поступокъ будетъ нравственнымъ, если совершается ради

принципа, но принципъ, напр. насилія, все же остается безнравственнымъ.

Вотъ единственный отвѣтъ, который можно дать на подобные примѣры, и это яснѣе всего показываетъ, что они ровно ничего не опровергаютъ.

Обыкновенно забываютъ, что моральные законы, хотя они, въ концѣ-концовъ, должны совпадать съ благомъ, однако, совпадаютъ съ высшимъ благомъ и весьма часто расходятся съ частными случаями частной пользы (напр. приведенный случай съ кассиромъ). Въ частномъ случаѣ, можетъ казаться, что насиліе полезно тому или другому лицу, но моральное правило противъ насилія разсчитано на жизнь всего человѣчества, на возможность жить человѣчеству разумно и счастливо; поэтому-то частными случаями—пользы нарушенія моральнаго правила для частнаго лица—не только не доказывается, что это нарушеніе нравственно, но, наоборотъ, доказывается только, что человѣкъ, приводящій такой примѣръ, совсѣмъ не имѣетъ понятія о томъ, что такое нравственность. Чтобы доказать, что насиліе не зло, надо доказать, что оно вообще не зло. А этого доказать нельзя, и мы, наоборотъ, докажемъ сейчасъ, что оно не только зло, но что это признаетъ все культурное человѣчество, но только признаетъ однобоко и не достаточно ясно и сознательно.

Мы сказали, что нельзя привести высшаго моральнаго принципа, который бы точно указывалъ: когда же возможно насиліе. Въ самомъ дѣлѣ, единственный принципъ, который стоитъ выше, это—любовь къ ближнему. Но подъ ближнимъ надо разумѣть и баши-бузука,

и родного сына одинаково. Стало быть, любовь требуетъ одинаково избѣгать насилія и относительно того, и относительно другого.

Эти примѣры, какъ я уже сказалъ, всегда разсчитываютъ на чувство слушателя. Но такъ какъ и чувство слушателя возбуждается здѣсь примѣромъ фантастическимъ, то оно тоже не можетъ служить здѣсь доказательствомъ, ибо, если бы даже это было возбужденіемъ нравственнаго чувства (жалости), то опять-таки — возбужденіемъ въ приложеніи къ міру фантастическому, а не дѣйствительному.

Намъ остается сказать два слова о томъ, что большая часть примѣровъ, приведенныхъ выше, даже примѣръ о болгаркахъ, который мы временно признали естественнымъ, на самомъ дѣлѣ вполнѣ фантастиченъ. Это вотъ почему: обыкновенно, приводя такіе примѣры, одну сторону, напримѣръ болгарку, рисуютъ самыми яркими красками, приписываютъ ей всякія добродѣтели, а насилователя или баши-бузука описываютъ совершенно отвлеченнымъ, фантастическимъ злодѣемъ. И вотъ тутъ скрывается замаскированная фантастичность разсказа. Если бы намъ приводили не фантастическаго злодѣя, а какого-нибудь дѣйствительно-существующаго живого человѣка—Ивана, Петра, Захара, Алеко и т. п., мы могли бы разобраться въ вопросѣ, узнавъ, разспросивъ, изучивъ этого Ивана. Петра, Захара и Алеко. Тогда мы непремѣнно увидѣли бы, что онъ—тоже человѣкъ, что онъ дѣйствуетъ такъ вовсе не потому, что звѣрь, а потому, что его, напримѣръ, научили съ дѣтства считать высоко-нравствен-

нымъ и религіознымъ подвигомъ бить христіанъ, или мы узнали бы, что онъ—герой самоотверженія во имя моральной идеи своей, и т. д., или же оказалось бы, что онъ или больной въ бреду, или сумасшедшій, или пьяный, и тогда, естественно, мы рѣшили бы посадить его на извозчика и отвезти въ больницу.—Насиліе съ существами, лишенными нормальнаго сознанія—никѣмъ не можетъ быть отвергаемо. Но такой больной человѣкъ часто не есть вовсе „злой“ человѣкъ, а просто человѣкъ, лишенный разума, вслѣдствіе болѣзни. Формула, отрицающая насиліе вообще, не страдаетъ отъ этого столько же, сколько она не страдаетъ отъ насилія надъ бѣшенымъ волкомъ и лошадью. Но и здѣсь насиліе противъ человѣка должно вытекать изъ какого-нибудь высшаго принципа, чтобы быть моральнымъ. Напримѣръ, если мы совершимъ насиліе противъ больнаго—сумасшедшаго, для того только, чтобы удовлетворить наше чувство злобы или мести, или раздраженія, или какой бы то ни было формы мести, прикрывающейся громкими словами „возмущенности“, нравственнаго негодованія и пр., то мы поступимъ, конечно, безнравственно, ибо единственный принципъ, высшій принципа непротивленія, есть принципъ „любви къ человѣку“, и въ данномъ случаѣ, какъ и во всякомъ другомъ, только онъ долженъ руководить нами. При этомъ обыкновенно говорятъ такъ, какъ будто при рѣшеніи подобныхъ вопросовъ нужно имѣть въ виду только любовь къ жертвѣ, а къ злодѣю ненависть. Но такое пониманіе любви безнравственно. Къ жертвѣ мы чувствуемъ жалость помимо принциповъ морали, по

естественному рефлексу сочувствія страданію, а къ ея злодѣю мы чувствуемъ ненависть даже въ силу чисто рефлекторной животной самозащиты. Эта ненависть есть не болѣе, какъ эгоистическое подставленіе себя на мѣсто жертвы, мы моментально становимся умственно въ ея положеніе и думаемъ: „но, вѣдь, онъ и съ нами могъ бы это сдѣлать“. Отсюда наша ненависть. Она естественный, животный и притомъ эгоистическій рефлексъ. Вотъ тутъ и долженъ выступить противодѣйствіемъ животности—чисто нравственный, человѣческій принципъ любви, жалости, и наше дѣйствіе должно опредѣляться одинаково любовью и жалостью и къ жертвѣ, и къ злодѣю, и только тогда оно будетъ человѣчно. Нравственное правило противъ насилія вытекаетъ само изъ высшаго принципа „любви“ и основаннаго на ней стремленія ко всеобщему благу. Вредъ насилія и вытекающій отсюда принципъ есть только частный, точно опредѣленный пунктъ изъ того кодекса морали, который обусловливается этимъ болѣе общимъ принципомъ человѣческихъ отношеній. Онъ-то именно и напоминаетъ намъ, что любовь не должна быть односторонняя и направлена только на лицо, являющееся „жертвой“, но и на злодѣя, ибо злодѣй самъ можетъ быть, въ свою очередь, „жертвой“: или болѣзни своей, или своего воспитанія, или какой-нибудь другой ненормальности, часто такой, въ которой мы же сами и виноваты. Нѣтъ такого злодѣя, который сталъ бы такимъ по своей волѣ и охотѣ. Если онъ человѣкъ ненормальный, онъ „жертва“ своей ненормальности, и его надо пожалѣть и полюбить, какъ всякую жертву.

Если онъ продуктъ ненормальной среды, воспитанія, родителей, если онъ, наконецъ, отравленъ алкоголемъ, загипнотизированъ, или онъ просто дикарь, котораго не коснулась цивилизація, то онъ тѣмъ болѣе заслуживаетъ любви и жалости, и труда на приведеніе его къ нормальному, здоровому состоянію. Наконецъ, если онъ злодѣй вслѣдствіе ложныхъ убѣжденій, то жестокость къ нему, отсутствіе любви и жалости еще болѣе безнравственны, ибо ложное убѣжденіе можетъ разрушаться силой убѣжденія, а стало-быть употребленіе насилія есть прямо недостатокъ уваженія къ личности, недостатокъ терпѣнія, которое тѣмъ болѣе не можетъ практиковаться, что всякое убѣжденіе себя считаетъ наиболѣе правильнымъ и въ свою очередь можетъ претендовать на тѣ же права учинять насиліе.

Насиліе ненавидятъ одинаково всѣ, но только не то насиліе, которое они сами готовы употребить противъ противника. И это всегда потому, что противникъ кажется не живымъ человѣкомъ, какъ и мы, дѣйствующимъ по тѣмъ же мотивамъ, какъ и мы,—а какимъ-то особымъ, фантастическимъ злодѣемъ, исчадіемъ ада, съ которымъ всѣ средства хороши, который долженъ быть исключенъ изъ общихъ законовъ нашей гуманной морали, съ которымъ однимъ можно дѣйствовать вопреки всѣмъ правиламъ морали, признаваемой нами въ отношеніи ко всѣмъ остальнымъ людямъ, кромѣ нашихъ враговъ. И такъ, мы показали, что всѣ искушающіе примѣры полезныхъ насилій, дѣйствительно, фантастичны, ибо въ нихъ говорится не о реальныхъ, живыхъ злодѣяхъ, а объ отвлеченныхъ, безличныхъ, стало быть, фантастическихъ.

4. Нужна ли мораль и дѣйствительно ли отрицаніе насилія должно считаться безусловнымъ принципомъ морали?

Всѣ разсужденія предъидущей главы могутъ быть отвергнуты только въ томъ случаѣ, если признать, что мораль не нужна вовсе, что человѣку достаточно въ каждомъ частномъ случаѣ только обсудить—полезно ли для него извѣстное дѣйствіе, или вредно. Но мы уже показали въ предъидущей главѣ, что дѣйствія, полезныя въ частныхъ случаяхъ частному лицу, могутъ быть вредны въ смыслѣ болѣе широкомъ и общечеловѣческомъ, нарушая общій законъ жизни. Мораль и принадлежитъ именно этому болѣе широкому опыту, въ ней выражается общій законъ жизни, сознательно или безсознательно подмѣченный человѣчествомъ и укоренившійся въ глубинахъ его сердца и сознанія. Поэтому то этотъ общій высшій законъ жизни сознается не всѣми одинаково ясно, выясняется не всѣми одинаково просто, выясняется лишь постепенно въ историческомъ опытѣ и развитіи, формулируется болѣе и болѣе точно, сперва лишь нѣкоторыми выдающимися умами, а затѣмъ, мало-по-малу уясняется для всѣхъ и входитъ въ жизнь, направляя ее къ высшему благу.

Вотъ какими доводами возражаетъ А. Ланге, въ своей „Исторіи матеріализма“, Джону Стюарту Миллю, сомнѣвавшемуся во вліяніи морали Новаго Завѣта на европейскій прогрессъ:

„И все же для человѣчества не могло пройти

безслѣдно, что въ продолженіи многихъ столѣтій повторялись именно эти формулы, признавались эти слова, возбуждались опять и опять эти мысли. Во всѣ времена существовали воспріимчивыя души, и врядъ ли случайность, что именно въ христіанскихъ земляхъ, наконецъ, спустя полторы тысячи лѣтъ,—хотя съ начавшимся распаденіемъ церковныхъ формъ и догмъ,—началась правильная забота о бѣдныхъ, и потомъ развилась мысль, что нищета массъ есть стыдъ человѣчества и что слѣдуетъ все испробовать, чтобы основательно ее устранить. Не слѣдуетъ давать вводить себя въ заблужденіе тѣмъ, что, во времена процвѣтанія внѣшней церкви, западные европейцы ни подъ какимъ игомъ такъ тяжело не вздыхали; не слѣдуетъ ослѣпляться замѣчаніемъ, что набожные люди иногда слишкомъ легко раздѣлываются съ моралью, что, напротивъ, часто свободномыслящіе, даже враги существующей церкви, посвящали все свое мышленіе и дѣятельность угнетенному человѣчеству, тогда какъ слуги церкви сидѣли за столомъ богачей и проповѣдывали бѣднымъ покорность. Если предположить, что мораль Новаго Завѣта произвела глубокое дѣйствіе на народы христіанскаго міра, то отсюда не слѣдуетъ выводить, что это дѣйствіе всего сильнѣе должно было проявиться на лицахъ, которыя преимущественно занимались словесными звуками этого ученія... Можетъ быть, даже вѣроятнѣе, что эти идеи дѣйствуютъ сильно именно тамъ, гдѣ ихъ

распространеніе прерывается сомнѣніемъ, частною оппозиціею, выступленіемъ частныхъ и чуждыхъ рядовъ мыслей. Разсматривая дѣло вообще, будетъ поэтому весьма вѣроятно, что энергическія стремленія нашего столѣтія преобразовать форму общества въ пользу подавленныхъ массъ—тѣсно связаны съ идеями Новаго Завѣта, хотя носители этихъ стремленій въ другихъ отношеніяхъ считаютъ долгомъ противостоять тому, что нынѣ любятъ называть христіанствомъ". („Исторія матеріализма" переводъ Н. Страхова, стр. 414 и 415).

Приведя цѣлый рядъ историческихъ доказательствъ, Ланге, на стр. 414, формулируетъ свою мысль такъ:

„Если обозрѣть исторію въ цѣломъ, то мнѣ представляется почти несомнѣннымъ, что по большей части мы должны приписывать тихому, но постоянному дѣйствію христіанскихъ идей не только нашъ моральный, но и нашъ интеллектуальный прогрессъ (связь развитія науки и философіи нашего вѣка съ реформаціею), но что эти идеи только тогда обнаруживали свою полную силу, когда выступали изъ связывавшей ихъ догматической формы"...

Говоря проще: сила и значеніе такихъ общихъ принциповъ, выражающихъ общій законъ и общее прогрессивное направленіе жизни, состоитъ не въ томъ, что эти принципы моментально передѣлываютъ жизнь и людей; самъ Христосъ, въ своей притчѣ о различныхъ почвахъ, на которыя падаетъ словесное сѣмя, вполнѣ ясно высказалъ это; значеніе такихъ принци-

повъ въ томъ, что они, будучи приняты и поняты человѣчествомъ, служатъ постоянными свѣточами въ теченіи исторіи, направляя постоянно движеніе человѣчества къ одному опредѣленному маяку. Частныя стремленія и частные интересы, а также вліянія какой-нибудь частной эпохи, какъ блуждающіе огни, могутъ отвлекать на время въ сторону этотъ прогрессъ, но человѣчество вновь и вновь вспоминаетъ свою путеводную звѣзду, на которую вновь и вновь указываютъ новые энергическіе проповѣдники морали любви, и человѣчество никогда не теряетъ окончательно своего великаго общаго путеводителя. Если бы оно потеряло его навсегда, оно сбилось бы съ пути, какъ корабль въ океанѣ безъ компаса, безъ рулевого. Однимъ словомъ, безъ абсолютнаго указанія конечной цѣли и идеала прогресса въ краткомъ принципѣ христіанской морали, наша исторія сдѣлалась бы дѣйствительно случайною эволюціею механически сталкивающихся страстей, случайныхъ идей, инстинктовъ и увлеченій. Только существованіе одной основной, абсолютно поставленной цѣли способно сдѣлать прогрессъ человѣчества не случайною механическою эволюціею, а разумно сознательнымъ движеніемъ къ идеальному благу, т. е. къ идеальному совершенству — и человѣческой личности, и человѣческаго общества. И вотъ съ этой-то, и только съ этой точки зрѣнія необходимо разбирать принципъ, отрицающій насиліе. Необходимо взвѣсить, дѣйствительно ли онъ удовлетворяетъ наиболѣе идеальному представленію о человѣческихъ отношеніяхъ и о человѣческой личности. Но этого мало: онъ

можетъ удовлетворять такому идеальному представленію, но можетъ быть утопіею, фантазіею, неосуществимою въ дѣйствительности и никому не желательною. Поэтому мы должны показать, во-1-хъ, что онъ не утопія, что онъ дѣйствительно осуществляется въ исторіи человѣчества постепенно, и во-2-хъ, что онъ составляетъ предметъ всеобщаго желанія, хотя это не всѣми одинаково ясно сознается.

5. Насиліе, какъ принципъ жизни, отрицается всѣми, и если это не всѣ сознаютъ, то этому мѣшаетъ иллюзія.

Покажемъ, прежде всего, что насиліе отрицается въ настоящее время всѣми,—что его прекращеніе въ средѣ человѣчества есть всеобщій идеалъ, только каждый рисуетъ себѣ этотъ идеалъ въ своей особой формѣ и желаетъ пока этого только для себя, для своихъ близкихъ, для своей партіи, единомышленниковъ, для своей націи, профессіи и т. д. Но такъ какъ этого желаютъ в с ѣ партіи, всѣ націи, всѣ профессіи и всѣ личности д л я с е б я, то этого желаютъ всѣ. Почему же кажется, что, наоборотъ, всѣ признаютъ насиліе? Каждый признаетъ насиліе только для противника, и притомъ какъ временную мѣру, чтобы уничтожить р а з ъ и н а в с е г д а н а с и л і е п р о т и в н и к а. Въ этомъ и заключается логическая иллюзія вопроса. Подъ вліяніемъ этой иллюзіи и происходитъ то, что когда являются люди, говорящіе противъ насилія в о о б щ е, на нихъ возстаютъ почти всѣ, хотя всѣ же-

лаютъ уничтоженія насилія: дѣло въ томъ, что никому не хочется отказаться именно отъ того насилія, на которое онъ самъ разсчитываетъ, а хотѣлось бы, чтобы всѣ другіе отказались отъ тѣхъ насилій, на которыя они разсчитываютъ противъ него. Этимъ же объясняется особенный успѣхъ, популярность и любовь тѣхъ проповѣдниковъ, которые проповѣдуютъ однимъ: „употребляйте насиліе“, а другимъ: „не сопротивляйтесь!“ Такіе проповѣдники всегда имѣютъ успѣхъ именно среди тѣхъ, кому они проповѣдуютъ насиліе: если они являются проповѣдниками насилія среди высшихъ классовъ, ихъ высшіе классы считаютъ своей опорой; если они являются пропагандистами среди низшихъ классовъ, ихъ здѣсь провозглашаютъ спасителями человѣчества. Наоборотъ, всякій, кто отрицаетъ насиліе въ самомъ его принципѣ, т. е. для тѣхъ и другихъ, вызываетъ нареканія и тѣхъ, и другихъ, ибо и одной, и другой сторонѣ кажется, что онъ только ей говоритъ: „не употребляй насилія!“ Поэтому-то положеніе миротворцевъ такъ трудно, что имъ даже обѣщано блаженство. Иванъ Ивановичъ и Иванъ Никифоровичъ, разъ они въ ссорѣ и тяжбѣ, никакъ не могутъ понять, что ихъ можно мирить вообще, желая имъ обоимъ пользы, желая, чтобы каждый изъ нихъ не тратилъ времени, силъ и средствъ на безплодную борьбу. Едва вы произнесли слова: „а лучше бы вамъ кончить дѣло полюбовно“, и вы слышите возгласъ: „а! вы, стало быть, считаете моего противника правымъ, вы ему сочувствуете!“, и такъ обѣ стороны. Напримѣръ, г. Z. съ особой ироніей восклицаетъ: „Хо-

рошо бы устами Толстого, да медъ пить!“ „Хорошо бы, если бы жертвы стали любить палачей, если бы турецкіе христіане прониклись любовью къ баши-бузукамъ, если бы французы прониклись любовью къ пруссакамъ, и т. д. Тогда не было бы ни вражды, ни насилія, и повсюду воцарилась бы любовь!“ (стр. 604).

Но что бы сказалъ тотъ же г. Z., если бы, напримѣръ, какая-нибудь невѣжественная газета, разбирая положимъ, статью либеральнаго органа, доказывающаго, что евреевъ не нужно ненавидѣть, что они—такіе же люди, воскликнула бы иронически: „Хорошо, если бы мужики полюбили евреевъ, тогда не было бы ни вражды, ни насилія, и воцарилась бы любовь!“

Какъ бы онъ отнесся къ такой ироніи? Не назвалъ ли бы онъ ее величайшимъ варварствомъ?

Вотъ въ томъ-то и дѣло, что когда насиліе совершается надъ тѣми, кому мы сочувствуемъ, мы пишемъ и статьи, и стихи, и цѣлые трактаты, стараясь убѣдить противную сторону, что насиліе вредно, преступно, нелѣпо. И если бы кто надъ нами посмѣялся, мы бы его сочли величайшимъ обскурантомъ. Но когда насиліе отрицается в о о б щ е, какъ принципъ жизни вообще, мы этого понять не можемъ и сейчасъ же начинаемъ иронизировать, и тотъ самый человѣкъ, который еще вчера былъ злѣйшимъ врагомъ насилія, вдругъ становится его защитникомъ! Вотъ этого никакъ не поймутъ: всѣ думаютъ, что можно оградить отъ насилія тѣхъ, кто намъ симпатиченъ, а насиліе все же оставить для тѣхъ, кто намъ не симпатиченъ. Но забываютъ, что и противная группа думаетъ какъ разъ то же са-

мое и стремится оградить отъ насилій тѣхъ, кто ей симпатиченъ, и сохранить насиліе для противниковъ. И такъ люди ходятъ на концахъ длинной палки, вертясь кругомъ одного мѣста, одни съ одной стороны, а другіе съ другой! Замѣчательно, что по поводу нашихъ статей о морали любви, мы получали письма и отъ тѣхъ лицъ, которыя считаютъ себя на сторонѣ обиженныхъ, и отъ такихъ лицъ, которыя чувствуютъ, что они стоятъ въ группѣ обидчиковъ, и обѣ стороны доказываютъ про другую, противную, что она такъ гадка, безсмысленна, безчестна, безнравственна, что на нее невозможно дѣйствовать никакими убѣжденіями, идеями или словами, а можно только побѣдить ее насиліемъ, и каждая группа, въ свою очередь, упрекаетъ насъ, что своимъ отрицаніемъ насилія мы помогаемъ ея врагу. Ужь изъ этого они могли бы понять, что мы помогаемъ всѣмъ, помогаемъ именно тѣмъ, что ослабляемъ для всѣхъ насиліе.

Каждой изъ борющихся группъ всегда кажется, что если она первая прекратитъ насиліе, то другая этимъ воспользуется; и до извѣстной степени каждая сторона права, ибо она уже настолько раздражила противника, что онъ, дѣйствительно, способенъ воспользоваться ея безсиліемъ. Но, вѣдь, въ такомъ случаѣ, насиліе будетъ продолжаться вѣчно, все усиливаться въ средствахъ; умственная иллюзія тутъ будетъ состоять въ томъ, что, изобрѣтая новыя средства насилія, мы забываемъ, что и противникъ изобрѣтетъ новыя. Но, вѣдь, каждый сознаетъ, что необходимо же кончить этотъ возростающій прогрессъ самоуничтоженія и взаим-

наго истребленія? А какъ же его кончить, какъ не абсолютнымъ отрицаніемъ насилія безъ исключенія? Ибо разъ насиліе кѣмъ-либо будетъ сдѣлано, оно опять вызоветъ раздраженіе, новое насиліе и большее раздраженіе, и опять уже нельзя будетъ остановиться ни той, ни другой сторонѣ.

Отрицать же его только для одной стороны, а проповѣдывать другой (что особенно любятъ люди всѣхъ партій) это—совершенное безуміе, ибо, чѣмъ краснорѣчивѣе я буду доказывать пользу насилія одной сторонѣ, тѣмъ больше въ этомъ будетъ убѣждаться и противная сторона, которая тоже слушаетъ и слышитъ. Забываютъ обыкновенно, что въ обществѣ всѣ части и группы стремятся къ равенству, и что разъ одна сторона употребляетъ какое-нибудь средство, другая сторона не только его постарается употребить, но и усовершенствовать.

Просимъ поэтому нашихъ читателей помнить, что вездѣ далѣе въ этой статьѣ, мы обращаемся не къ какой-либо одной враждующей сторонѣ, но къ обѣимъ.

Теперь намъ остается подтвердить доказательствами свою мысль, что прогрессъ человѣчества и всѣхъ идей, общественныхъ и моральныхъ, есть все большее и большее отрицаніе насилія въ разныхъ областяхъ жизни. Для этого намъ необходимо начать съ краткаго обзора происхожденія насилій и ихъ постепеннаго превращенія въ новыя формы.

6. Какъ зародилось насиліе и какъ оно видоизмѣнялось.

Необходимо различать два вида насилія: скрытое и явное. Явное насиліе, это насиліе, обнаруживающееся въ прямомъ дѣйствіи; скрытое же состоитъ въ томъ, что человѣкъ, обладающій силой, можетъ заставить повиноваться себѣ однимъ только страхомъ этой силы, психическимъ воздѣйствіемъ этой силы. Насиліе извѣстно не всѣмъ племенамъ земного шара. Гербертъ Спенсеръ, въ своихъ „Основаніяхъ Соціологіи“, указываетъ на племена, не знавшія войны, вслѣдствіе географическаго положенія ихъ земли. Источниками насильственныхъ организацій были войны, необходимость нападать и защищаться, требовавшая организованнаго безусловно-дружнаго дѣйствія. Такимъ образомъ, насиліе не лежало въ природѣ человѣка, по крайней мѣрѣ того человѣка, который имѣлъ пищу въ избыткѣ, помимо людоѣдства и грабежа *). Источникомъ насилія поэтому необходимо считать недостатокъ пищи, заставившій человѣка стать хищникомъ, людоѣдомъ или

*) Есть двѣ антропологическихъ теоріи, изъ которыхъ одна допускаетъ развитіе человѣчества только изъ одного корня (моногенезисъ), другая изъ нѣсколькихъ, при чемъ одни корни могли быть хищные, а другіе нѣтъ; мы держимся моногенезиса и думаемъ, что хищничество есть позднѣйшій продуктъ.

стремиться отбить у другого его запасъ пищи; оно породило обратное насиліе самозащиты, сперва явное, а потомъ и скрытое, въ видѣ огражденія себя устрашающими орудіями и жестокими и мучительными расправами съ побѣжденнымъ, чтобы устрашить другихъ и удержать ихъ отъ новыхъ нападеній. Всѣ эти виды насилій вызывали, кромѣ того, гнѣвъ, вражду, месть, и являлась новая форма насилія, обусловленная необходимостью удовлетворять этимъ чувствамъ. Что же касается первобытныхъ, хроническихъ насилій нападенія,—онѣ переработались въ слѣдующія формы: плѣнниковъ, которыхъ не могли съѣсть,—убивали; но мало-по-малу явился расчетъ не убивать ихъ, а заставлять за себя работать, служа въ то же время, когда понадобится, и пищей. Явилось рабство, которое отчасти, стало быть, замѣнило необходимость воинственныхъ набѣговъ съ цѣлью добыванія человѣческаго мяса и съ цѣлью отбиванія добычи. Человѣческое мясо было подъ рукой, а отбиваніе добычи замѣнилось ея выработкой рабами и безпрекословной ея отдачей побѣдителю. Но для этого плѣнный рабъ долженъ былъ приводиться къ повиновенію устрашающимъ насиліемъ, т. е. насиліе изъ явнаго переходило въ скрытое, психическое насиліе—устрашеніемъ; въ то же время, активное насиліе, состоявшее въ хищныхъ набѣгахъ и нападеніяхъ, должно было слабѣть, замѣняясь осѣдлымъ конфискованіемъ плодовъ рабскаго труда, т. е. опять-таки скрытымъ насиліемъ (и кромѣ того, насиліемъ самозащиты своей осѣдлости отъ нападеній хищниковъ). И такъ, вотъ первыя стадіи. Уже и тутъ

активныя насилія замѣняются,—по крайней мѣрѣ у передовыхъ племенъ, ставшихъ осѣдлыми,—насиліемъ самозащиты. А явное насиліе набѣговъ—скрытымъ насиліемъ устрашенія рабовъ.

Но рабы мало-по-малу сближаются со своими владѣльцами, и даже рабы начинаютъ считаться членами семьи владѣльца. И это весьма понятно: если человѣкъ привязывается даже къ домашнимъ животнымъ (а эта привязанность такъ сильна у иныхъ дикарей, что, по словамъ Гальтона, во время его путешествія по Африкѣ, онъ едва могъ достать себѣ на обѣдъ какое-нибудь домашнее животное, и хозяйка его плакала объ убитомъ, какъ о родномъ дѣтищѣ, и не могла долго успокоиться), то понятно, что людоѣдство должно было постепенно уничтожаться, едва укоренилось рабство.

И такъ, періодъ хроническихъ войнъ, т. е. активныхъ насилій, постепенно окончился. Войны стали явленіемъ временнымъ, случайнымъ. Осталось лишь скрытое насиліе въ рабовладѣльческихъ отношеніяхъ. Активное же насиліе и тутъ стало только исключительнымъ, и притомъ ради устрашенія одной группой другой и обратно (возстанія рабовъ, напримѣръ, въ Римѣ).

Въ позднѣйшія эпохи рабство начинаетъ замѣняться вольнонаемнымъ трудомъ свободныхъ, но лишенныхъ собственности, пролетаріевъ. Начало этого явленія принадлежитъ вовсе не нашему вѣку, а еще древнему Риму, и развивалось это явленіе при существованіи рабства. Многіе римскіе писатели свидѣтельствуютъ, что рабовладѣльцы, жалѣя своихъ рабовъ и сберегая

ихъ силы и здоровье (ибо рабы стоили имъ денегъ и были живымъ капиталомъ), нанимали на самыя трудныя и нездоровыя работы свободныхъ, безземельныхъ и голодныхъ горожанъ, которые шли почти изъ-за пропитанія и гибли массами.

Что касается отношеній между отдѣльными лицами, живущими въ одномъ и томъ же обществѣ, насиліе активное стало считаться не только исключеніемъ, но и преступленіемъ, которое каралось сперва семейной и родовой местью, а затѣмъ и насиліе самозащиты въ иныхъ случаяхъ стало считаться преступленіемъ: причинять обратное насиліе противъ преступнаго насилія стало правомъ только цѣлаго общества, а не оскорбленнаго лица или его семьи. Это крайне благотворно повліяло на ослабленіе насилія въ области личныхъ отношеній, а именно: пока частное лицо или его семья были мстителями, они вносили месть и страсть въ свою расправу, это возбуждало обратную страстную месть въ родственникахъ преступника, и вражда съ сопутствующимъ насиліемъ тянулась десятки лѣтъ между семьями и родами. Все это кончилось, едва возмездіе было взято на себя обществомъ. Но разъ общество этимъ занялось, въ возмездіи долженъ быть совершиться естественный прогрессъ. Сперва общество являлось, какъ и частное лицо,—мстителемъ, и расправлялось съ обидчикомъ кроваво и жестоко: но мало-по-малу,—насиліе и месть все ослаблялись, понятно почему: если частное лицо, само за себя выполняя правосудіе, должно было и злобиться, и мстить, то, наоборотъ, общество,

взявши эту функцію, могло и должно было смотрѣть на дѣло все болѣе объективно и хладнокровно. Явились спеціальныя науки, явились геніальные и гуманные умы, освѣтившіе послѣдніе остатки насилія и мести въ этой функціи, и теперь общество взяло на себя обязанность только исправлять вредныхъ членовъ и ограждать отъ нихъ общество. Уголовныя кары принимали прогрессивно различныя смягченныя формы, все болѣе и болѣе освобождаясь отъ насилія: сперва (какъ доказываетъ Левъ Мечниковъ) онѣ были не болѣе какъ религіозными карами за оскорбленіе того или другого божества, затѣмъ въ нихъ было стремленіе къ возстановленію метафизическаго понятія справедливости и подавленію метафизическаго представленія злой воли. Наконецъ, онѣ получили чисто утилитарный характеръ устрашенія, а потомъ и эта цѣль, какъ сейчасъ покажемъ, исчезаетъ изъ уголовныхъ законовъ. Можно сказать, что теперь уже нѣтъ ни одного передового юриста, который бы признавалъ наказаніе ради устрашенія. И это вовсе не потому только, чтобы всѣ признали, что устрашеніе вовсе не дѣйствовало на людей. Многіе и до сихъ поръ убѣждены, что страхъ наказанія является сдерживающимъ стимуломъ *); нѣтъ, устрашеніе устраняется все болѣе изъ

*) Лучшіе статистики нашего времени доказываютъ противное: послѣ каждой казни количество преступленій увеличивается. Фактъ этотъ еще не объясненъ, но онъ, очевидно, лежитъ въ чисто физіологическихъ свойствахъ организма: казни устрашаютъ толпу, но онѣ же и притупляютъ ея нервы къ жестокостямъ, уменьшаютъ чувствительность; во 2-хъ, онѣ возбуждаютъ по-

наказанія во имя человѣческихъ высшихъ принциповъ. Цѣлый рядъ юристовъ заявилъ совершенно справедливо, что если принципомъ наказанія одного человѣка поставить устрашеніе другого человѣка, стоящаго въ толпѣ, напримѣръ, при совершеніи казни и еще не совершившаго преступленія, а только собирающагося его совершить, то это значитъ: наказывать, мучить, насиловать одного человѣка за несовершившуюся еще вину другого. Стало быть, насиліе ради устрашенія уже отвергнуто человѣчествомъ, какъ принципъ, по крайней мѣрѣ въ одной изъ областей его жизни. Тотъ же самый процессъ отрицанія насилія, какъ орудія улучшенія, отвергнутъ постепенно и въ педагогикѣ. Еще живы люди, которые помнятъ, что въ нѣкоторыхъ школахъ каждую субботу сѣкли всѣхъ получившихъ единицы, а когда такихъ не было, то сѣкли кого-нибудь по жребію, для примѣра другимъ, т. е. для устрашенія. Сравните этотъ взглядъ съ тѣмъ, напримѣръ, взглядомъ, который приводитъ Гербертъ Спенсеръ въ своемъ сочиненіи о воспитаніи. Онъ доказываетъ съ полной очевидностью, что наказаніе, которымъ думали исправлять, не можетъ достигать цѣли, потому что наказываемый видитъ въ немъ произволъ лица, а не законъ жизни, который силились замѣнить наказаніемъ. Но отвергнувъ насиліе въ

дражательность, дѣйствуя на воображеніе, какъ бы гипнотизируя умъ чувствомъ ужаса, причемъ естественно слѣдуетъ ослабленіе воли—противиться своимъ влеченіямъ къ преступленію. Впрочемъ, это только гипотеза, требующая изслѣдованія.

этихъ областяхъ, человѣчество не можетъ же логически не перенести этого отрицанія на всѣ другія области, гдѣ еще признается принципъ насилія какъ устрашенія.

Такимъ образомъ, мы находимъ дѣйствительно то, чего ожидали: насиліе во всѣхъ его областяхъ ослаблялось и уничтожалось: и въ области международной, и въ области между-кастовой, и въ области педагогики, и въ области отношеній личныхъ, и въ области, наконецъ, отношенія цѣлаго общества къ нарушителямъ его законовъ *). Прогрессъ человѣчества, стало быть,

---

*) Считаемъ не лишнимъ привести здѣсь еще одно весьма интересное мнѣніе А. Ланге: «Можетъ ли быть эгоизмъ нравственнымъ принципомъ будущаго?» спрашиваетъ онъ, и отвѣчаетъ: Что онъ фактически теперь, какъ и прежде, будетъ играть большую роль, это—достовѣрно. Но послѣ нашихъ изслѣдованій, слѣдуетъ считать столь же достовѣрнымъ, что дальнѣйшее развитіе индивидуализма можетъ повести не къ новому расцвѣту, а лишь къ упадку нашей культуры. Насколько въ исторіи виденъ положительный прогрессъ, мы пока вездѣ видимъ усиленную дѣятельность противоположнаго принципа, тогда какъ берущій верхъ индивидуализмъ работаетъ только для разложенія формъ, ставшихъ негодными. Существуетъ даже естественное, можно сказать, физическое основаніе для постепеннаго вытѣсненія эгоизма—любовью къ гармоническому порядку міра явленій, и прежде всего, общими интересами собратій: то, что Адамъ Смитъ назвалъ симпатіей, Фейербахъ своимъ ученіемъ о любви, Контъ—принципомъ труда для ближняго, все это только частныя проявленія одного общаго закона, состоящаго въ томъ, что по мѣрѣ увеличенія нашего познанія внѣшняго міра и другихъ людей, а въ то же время, съ установленіемъ большаго порядка въ жизненныхъ отношеніяхъ,—въ силу чего смѣна страданій и удовольствій теряетъ рѣзкость и желанія смягчаются,—естественно развивается перевѣсъ объективныхъ представленій нашей души надъ образомъ собственнаго «я», съ его страданіями и радостями» (стр. 406).

идетъ, дѣйствительно, къ уничтоженію насилія, къ замѣнѣ его новымъ принципомъ. Этотъ принципъ не есть уже теперь только заповѣдь Новаго Завѣта, но онъ въ разныхъ видахъ является у всѣхъ философовъ XIX вѣка: Кантъ говоритъ: поступай такъ, чтобы каждое твое дѣйствіе ты могъ пожелать сдѣлать всеобщимъ закономъ. О. Контъ и Спенсеръ говорятъ: живи для другихъ; Шопенгауэръ говоритъ: никому не вреди, но сколько можешь помогай и т. д., и т. д. Философы здѣсь только подмѣчаютъ и формулируютъ общее направленіе человѣческаго прогресса, облекая его въ принципы морали. Если теперь остаются еще нѣкоторыя формы насилія (почти исключительно скрытаго и притомъ пассивнаго, т. е. самозащищающагося, именно отъ этого скрытаго насилія),— то и эти послѣдніе остатки насилія отрицаются если не всѣми, то всѣмъ, что есть въ нашемъ культурномъ мірѣ передового и мыслящаго. Это мы теперь и должны показать, согласно обѣщанію, данному ранѣе.

Въ самомъ дѣлѣ, возьмемъ какую угодно область, въ которой теперь можетъ проявляться насиліе, и мы увидимъ, что интеллигентъ, воображающій себя противникомъ принципіальнаго отрицанія насилія, является на самомъ дѣлѣ поборникомъ этого отрицанія.

Возьмемъ ли область личныхъ отношеній и, конечно, ни одинъ либеральный или консервативный мыслитель не будетъ стоять за кулачную расправу, дуэли, не говоря уже объ убійствѣ и т. п.; возьмемъ ли область международныхъ отношеній, и опять, разу-

мѣется, каждый мыслящій человѣкъ всего менѣе желалъ бы войнъ. Напримѣръ, одинъ публицистъ „Вѣстн. Евр.“ говоритъ въ формѣ возраженія Льву Толстому:

„Существованіе громадныхъ армій удерживаетъ сосѣднія государства отъ враждебныхъ попытокъ, а слѣдовательно предупреждаетъ войну“.

Но неужели „Вѣстникъ Европы“, въ самомъ дѣлѣ, за содержаніе въ Европѣ большихъ армій? Неужели онъ не желалъ бы замѣны ихъ международными конгрессами? Да и какая же партія, не говорю уже либеральная, но какая угодно консервативная, не желала бы вѣчнаго международнаго мира и, притомъ, конечно, безъ громадныхъ войскъ, стоющихъ милліоны и отвлекающихъ милліоны рабочихъ рукъ? Посмотримъ другія области: напримѣръ, отношенія между общественными группами внутри одного и того же государства: конечно, никто не можетъ сочувствовать хотя бы народнымъ расправамъ съ евреями, и т. д. Возьмемъ, наконецъ, послѣднюю область, суда: современная юриспруденція стремится къ наиболѣе гуманнымъ формамъ судопроизводства и наказанія. Наша судебная практика осуществила эти стремленія. Но разсмотримъ же, что такое значитъ наиболѣе гуманныя формы, какъ не отрицаніе насилія. Въ самомъ дѣлѣ, предварительное слѣдствіе уже отвергло всѣ способы насильственнаго приведенія подсудимаго къ сознанію: отмѣна пытокъ, отмѣна пристрастнаго допроса, позволеніе подсудимому не отвѣчать, если онъ хочетъ, развѣ это не есть уже осуществившаяся отмѣна насилія въ судебномъ слѣдствіи? То же самое и

въ наказаніи: смертная казнь, четвертованія, колесованія, плети, розги, всѣ подобныя чисто физическія насилія уже отмѣнены закономъ; на преступника уже никто не смотритъ, какъ на существо, которому нужно мстить, котораго нужно насиловать,—ему даются всевозможныя средства защиты, и если онъ бѣденъ, они даются ему судомъ безплатно. Наконецъ, если при всемъ этомъ онъ признанъ не только совершившимъ преступленіе, но и виновнымъ въ немъ (современное законодательство уже различаетъ эти два понятія: можно совершить преступленіе, но не быть виновнымъ), то государство уже не мститъ преступнику, а стремится только къ осуществленію двухъ принциповъ: 1) оградить отъ него общество, и 2) исправить его. Стало быть, насиліе уже устранено, насколько это только возможно практически, и если оно еще остается, то не какъ принципъ, а какъ всѣми признаваемое зло, считающееся неизбѣжною необходимостью; что насиліе, дѣйствительно, уже не есть принципъ, лежащій въ основѣ современнаго суда, ясно изъ того, что если бы завтра какой-нибудь геній нашелъ средство, безъ лишенія человѣка свободы, радикально исправлять его, ну хотя бы при посредствѣ гипнотизма, и дѣлать безвреднымъ для общества, то можно съ увѣренностью сказать, что всѣ государства Европы тотчасъ бы приняли это средство, а изобрѣтателю поставили бы памятникъ.

Возьмемъ экономическую область: европейскій рабочій вопросъ, или отношеніе Ирландіи и Англіи: каждая сторона изнемогаетъ въ борьбѣ и одинаково ви-

дить зло въ насиліи: ирландцы видятъ его въ насильственной собственности на землю лендъ-лордовъ, а собственники—въ насиліяхъ ирландцевъ; бельгійскіе фабриканты видятъ зло въ насиліяхъ и разрушительномъ поведеніи рабочихъ, а рабочіе—въ законѣ экономическихъ отношеній, поддерживаемыхъ насиліемъ противной стороны и т. д., и т. д.

И, конечно, опять-таки, нѣтъ человѣка въ Европѣ, который не желалъ бы, чтобы эта борьба была навсегда окончена, безъ вражды и насилія, наиболѣе полнымъ удовлетвореніемъ реальныхъ нуждъ и потребностей страдающихъ собратій.

И такъ, мы видимъ, что насиліе, дѣйствительно, всѣми отрицается, что его отрицаніе принципіально (а во многихъ случаяхъ и практически) вошло уже въ законодательство современнаго цивилизованнаго міра.

Такимъ образомъ, краткій обзоръ прогресса показалъ намъ, что жизнь постепенно освобождается отъ насилія, а обзоръ современныхъ идей и тенденцій убѣждаетъ, что это теченіе прогресса является и сознательнымъ идеаломъ современнаго культурнаго человѣка. Такимъ образомъ, отрицаніе насилія, какъ принципа, не есть ни произволъ, ни фантастическая утопія, а очевидный фактъ и законъ прогрессивнаго, историческаго шествія человѣчества. Принципъ отрицанія насилія есть только итогъ и формула сразу — и всей исторіи, и всѣхъ лучшихъ человѣческихъ желаній и стремленій къ высшему благу.

Но можно ли рѣшить, что въ этомъ направленіи человѣчество уже сдѣлало все? Что прогрессъ уже не

возможенъ болѣе? Этого нельзя сказать, ибо каждый вѣкъ думалъ, что онъ уже совершилъ все въ этомъ направленіи. Если человѣчество шло дальше, то только потому, что были мыслители, которые дальше и дальше проводили принципъ человѣчности и любви, продолжая отрицательно относиться къ насилію, отрицая его въ корнѣ, принципіально. Слѣдовательно, люди, возражающіе противникамъ насилія, какъ принципа общежитія, должны бы были, по крайней мѣрѣ, точно опредѣлить, гдѣ же именно и въ какихъ предѣлахъ они признаютъ насиліе фактомъ, долженствующимъ остаться вѣчно. Они этого не указываютъ и не могутъ указать, ибо не могутъ не сознавать, что идея жизни есть жизнь безъ насилія вовсе, жизнь по совсѣмъ противоположному принципу и идеалу: любви. Но если этого постоянно не указывать, люди это забудутъ. Если не критиковать постоянно явленій жизни, съ точки зрѣнія идеала и принципа, она потеряетъ свой критеріумъ, свое постоянное опредѣленное направленіе къ данной цѣли, какъ потеряла бы его армія, брошенная въ степи и несправляющаяся съ картой и съ компасомъ.

7. Почему такъ раздражаетъ принципіальная и лично-моральная постановка вопроса о насиліи даже тѣхъ людей, которые ранѣе отрицали сами насиліе? Правильна ли такая постановка?

Масса современныхъ интеллигентныхъ людей, какъ мы только что показали, не только отрицаетъ насиліе въ тѣхъ областяхъ, гдѣ оно еще остается, но и гордится этимъ, какъ извѣстной доблестью, какъ особымъ

передовымъ и либеральнымъ состояніемъ ума; но это продолжается лишь до тѣхъ поръ, пока отрицаніе насилія не обобщается моралистомъ и философомъ до его послѣднихъ логическихъ выводовъ. А разъ это логическое распространеніе сдѣлано, то отрицаніе насилія естественно приходится перенести и въ область личной морали.

Понятно, какое тутъ начинается столпотвореніе вавилонское, и почему тѣ, которые еще полгода назадъ были злѣйшими противниками насилій, вдругъ преображаются въ горячихъ его защитниковъ, пишутъ въ его защиту статьи, готовы бить даже собственное credo, проговариваются даже о пользѣ постоянныхъ большихъ армій и пр., и пр. Эти отрицатели насилій жили очень счастливо и гордились своимъ отрицаніемъ только потому, что не замѣчали, какъ сами они живутъ и существуютъ, и благоденствуютъ этимъ же самымъ насиліемъ. А едва дѣло поставлено на почву личной морали, это сейчасъ же и обнаруживается, и реформу приходится начать съ собственной жизни. Тогда-то и создается знаменитая лазейка, что, молъ, „пока такова среда, я не могу не жить ея условіями; уничтожьте данныя формы, измѣните среду, и я стану жить иначе. Начинать надо не съ личности, а съ окружающей среды“. „Перенесеніе-де общественныхъ вопросовъ въ область морали безполезно и даже вредно, ибо отвлекаетъ-де отъ настоящаго дѣла, отъ общественныхъ реформъ, на борьбу съ собою“... и т. д., и т. д.

Не мѣшаетъ поэтому разсмотрѣть, насколько вѣренъ этотъ доводъ о необходимости начинать воздѣйствіе на

жизнь съ общественныхъ формъ, а не съ личности? Несомнѣнно, что игнорировать вліяніе среды на личность не слѣдуетъ, и вліять на среду къ лучшему необходимо; но возможно ли на нее вліять помимо личности? Развѣ соціальная среда есть что-то внѣшнее людямъ, а не сами же люди, не сами же мы? Мнѣ тутъ невольно вспоминаются знаменитыя слова Гейне, который смѣялся надъ таможенными, искавшими вредныхъ книжекъ у него въ чемоданѣ, тогда какъ онѣ были въ головѣ великаго поэта. Вотъ также и среда наша въ насъ самихъ: а мы, какъ таможенные, ищемъ ее внѣ насъ и думаемъ, что ее можно отобрать, какъ запрещенныя книжки. Конечно, такое открытіе было очень непріятно, и, конечно, всѣ, кто чувствовалъ себя такъ отлично въ качествѣ проповѣдниковъ вреда и несправедливости „внѣшняго“ насилія, — должны были почувствовать себя весьма неловко. Какъ же, въ самомъ дѣлѣ, бороться со зломъ посредствомъ насилія, если оно сидитъ въ насъ же? Вѣдь не бить же себя самого по головѣ, чтобы изъ нея выскочило *насильно* это зло. Пришлось тутъ убѣдиться и въ другомъ, что если мы, несмотря на то, что живемъ этимъ зломъ, убѣдились, что оно зло, и все же живемъ имъ, то и другіе могутъ убѣдиться, а быть можетъ и убѣждены, и если все-таки живутъ имъ, то такъ же, какъ и мы, а потому единственный выходъ и для нихъ, и для насъ — не жить этимъ зломъ, и этотъ выходъ одинаковъ для всѣхъ, а вовсе люди не дѣлятся на какихъ-то двѣ кучи, изъ которыхъ одна требуетъ выколачиванія зла насиліемъ, а другіе будутъ это зло выколачивать, хотя

они сами полны этимъ зломъ. Въ чемъ ихъ преимущество? Въ томъ, что они раньше сознали, что это—зло? Но это не преимущество, а еще пущее усугубленіе зла, ибо тѣ, кто сознали, что это зло, и продолжали сами имъ жить, преступнѣе тѣхъ, кто жилъ имъ, не сознавая, что это зло. И вдругъ эти-то, сознательно жившіе зломъ, хотятъ быть его исцѣлителями среди не сознавшихъ еще, да притомъ исцѣлять-то думаютъ тѣмъ же зломъ, насиліемъ! И такъ, мы видимъ, что постановка вопроса моральнаго рядомъ съ соціальнымъ не только не вредна, но необходима. Это уже ясно изъ того волненія, которое онъ возбуждаетъ въ личностяхъ, которыя до тѣхъ поръ самымъ покойнымъ образомъ пользовались соціальнымъ зломъ, а въ то же время краснорѣчиво проповѣдывали противъ него. Ихъ проснувшаяся совѣсть лучшій свидѣтель, и если она заставитъ ихъ приняться дѣйствительно работать для народа, то уже и это будетъ хорошо.

8. Дѣйствительно ли прошедшій прогрессъ совершался насиліемъ? Роль насилія въ прогрессѣ.

Многіе признаютъ насиліе единственнымъ факторомъ прогресса. Намъ пишетъ одинъ изъ нашихъ корреспондентовъ: „Проповѣдь христіанской любви существуетъ уже 2.000 лѣтъ, а уничтожилось ли зло? Стало быть, смѣшно надѣяться на эту проповѣдь и въ будущемъ“.

На это мы могли бы отвѣтить, что Шлейденъ считаетъ существованіе человѣка на землѣ въ 200 тысячъ

лѣтъ, и все это время постоянно существовало насиліе, и вся исторія есть только одна сплошная картина насилій. Христіанская же мораль занимаетъ лишь десятую часть этого періода, и мы видѣли, напримѣръ, тѣ доводы, которые приводитъ Ланге въ пользу ея вліянія на прогрессъ человѣчества. Авторъ упоминаемаго письма не подумалъ, что, быть можетъ, именно насиліе-то, какъ, напримѣръ, инквизиція, прикрывавшаяся именемъ и словами Христа, и помѣшало въ западной Европѣ наибольшему торжеству истинно христіанской морали. Въ самомъ дѣлѣ, вообразите себѣ, что христіанская мораль не была бы невольно ассоціирована въ умахъ человѣчества съ такими людьми, какъ Торквемада, съ такими учрежденіями, какъ инквизиція, и вы поймете, что главная причина малаго вліянія христіанства, это именно насиліе. Чистое и величайшее ученіе любви и всепрощенія невольно и безвинно ассоціировалось въ умахъ и памяти цѣлаго свѣта съ величайшимъ варварствомъ, кострами, пытками, гнетомъ, нетерпимостью, преслѣдованіемъ науки, и мысли, съ корыстолюбіемъ, обманами и т. п. Каждый мыслящій человѣкъ, изучавшій солидно исторію, знаетъ, что мораль любви въ этомъ нисколько не виновата, но въ умахъ толпы, въ умахъ поверхностныхъ, эта ассоціація оставила глубокіе, роковые слѣды, которые, быть можетъ, не изгладятся вѣками, а все это время Европа будетъ оттолкнута отъ величайшей изъ моральныхъ истинъ! Только нашему времени, при посредствѣ науки и философіи, приходится вновь возстановлять въ умахъ эту великую истину, затемненную и посрамленную наси-

ліями! Вотъ что сдѣлали насилія! Вотъ какую службу прогрессу они оказали! Если бы великая идея не была заслонена отъ человѣчества тѣнями сотенъ тысячъ жертвъ, погибшихъ въ пыткахъ, не была затемнена дымомъ костровъ и моремъ пролитой крови, во имя, будто бы, этого ученія, то, конечно, человѣчество давно бы было совсѣмъ инымъ.

Когда говорятъ, что прогрессъ сдѣланъ не идеей, а насиліями, совершенными во имя идеи, то забываютъ одну маленькую вещь—научную логику: по научной логикѣ, если мы видимъ у какого-нибудь явленія двѣ причины, то мы должны разсмотрѣть ихъ отдѣльно, чтобы узнать, какая причина существенна. Въ данномъ же случаѣ, мы должны именно спросить: что бы сдѣлала та же самая идея, если бы распространялась безъ насилія? А затѣмъ уже разобрать отдѣльно, что прибавило или убавило у идеи вліяніе насилія. О вліяніи чистой идеи любви, если бы ей не помѣшало именно насиліе, мы можемъ судить о томъ могучемъ вліяніи, какое имѣли, напримѣръ, научныя и философскія идеи XVI и XIX вѣковъ, не употреблявшія насилія, какъ напримѣръ, идеи Галилея, Коперника, Бэкона, Адама Смита, Бекарія, Декарта, въ наше время Дарвина, а также идеи художниковъ слова, какъ Байронъ, Шиллеръ, Гоголь, Щедринъ, Тургеневъ, Григоровичъ и т. п. Онѣ въ короткія десятилѣтія совершали перемѣны въ умахъ и въ общественныхъ отношеніяхъ.

Все, что въ исторіи проводилось насиліемъ, погубило или опозорило себя. Да и понятно: то, что про-

водится насиліемъ, уже предполагаетъ этимъ самымъ и заставляетъ другихъ предполагать, что оно или не истинно, или вредно, или вообще не желательно человѣчеству. Наоборотъ, все, что проводилось безъ насилія и даже подъ гнетомъ чужого насилія, восторжествовало и осталось навѣки: Платонъ, Бруно, Галилей, Контъ, Бекарія и пр., и пр. проводили свои идеи безъ насилія, и они торжествуютъ. Магометъ, Инквизиція, Людовики XI и XIV, и пр., и пр. проводили свои идеи насиліями и плоды ихъ—или уничтоженіе самой идеи въ умахъ людей, или страстная, историческая ненависть къ ней, или, наконецъ, застой, какъ въ магометанствѣ. Вообразите на минуту, что христіанство не имѣло бы въ числѣ своихъ воспоминаній насилій инквизиціи? Его идеи яснѣе бы были современному образованному міру или нѣтъ? Полезно ли было для идей Христа, что съ ними человѣчество инстиктивно, въ чувствѣ, въ исторической ассоціаціи идей, совершенно несправедливо ассоціируетъ Торквемаду, костры, пытки? Эти факты временно, но все же надолго, лишили всю Европу истинъ Христа, и человѣчество должно пройти страшныя страданія, пока вновь пойметъ эти истины.

Что же касается насилія, взятаго самого по себѣ, то его вліяніе на прогресъ могло быть только въ одномъ направленіи, а именно: прежнія насилія, совершавшіяся въ исторіи, приводя въ ужасъ человѣчество, заставляли ненавидѣть эти насилія и все, что съ ними ассоціировалось, а потому вызвали критику и отрицаніе, какъ самаго насилія, такъ и всевозможныхъ его формъ,

а затѣмъ и прямое сопротивленіе, т. е. обратныя насилія, въ возстаніяхъ римскихъ рабовъ, въ крестьянскихъ и религіозныхъ войнахъ XVI вѣка и въ революціяхъ XVIII вѣка. Эти обратныя насилія, въ свою очередь, явились, какъ историческія устрашенія, которыя отчасти легли въ основу историческаго опыта о вредѣ былыхъ историческихъ насилій, а главнымъ образомъ заставили государства сильнѣе организоваться для отпора грядущихъ насилій. Во всякомъ случаѣ, въ современной дѣйствительности, какъ въ международной борьбѣ, такъ и въ борьбѣ партій, разсчитываютъ на насилія только, какъ на устрашенія. Разсмотримъ же поближе это мнимое орудіе прогресса, по мнѣнію прогрессистовъ, и орудіе консерватизма, по мнѣнію консерваторовъ.

Въ борьбѣ международной, какъ и въ борьбѣ партій, мы замѣчаемъ то же, что и въ педагогикѣ: человѣкъ, какъ и ребенокъ, какъ и нація, устрашаются насиліемъ и боятся его до тѣхъ поръ, пока считаютъ себя слабѣе: они не видятъ въ насиліи никакого естественнаго закона жизни, а только произволъ людей, отъ которыхъ надо избавиться, запасшись самому силою и устрашивъ еще большимъ насиліемъ: Германія устрашила Францію, теперь Франція будетъ десятки лѣтъ собираться, чтобы устрашить Германію, и такъ безъ конца.

Возьмемъ борьбу партій и увидимъ то же: ирландцы думаютъ насиліемъ устрашить владѣльцевъ, владѣльцы стремятся устрашить ихъ обратно, и это продолжалось бы безъ конца, если бы не находилось мудрыхъ госу-

дарственныхъ людей, въ родѣ Гладстона и ему подобныхъ, которые убѣждаютъ, наконецъ, уничтожить или ослабить основное насиліе, лежащее въ правахъ владѣльцевъ, и такимъ образомъ, уничтожая или только ослабляя основное насиліе, ослабятъ или уничтожатъ и вытекающія изъ него насилія.

Но, обыкновенно, поборники насилій тутъ-то и видятъ доказательства въ пользу насилій; не будь,—говорятъ они,—насилій со стороны ирланцевъ и вопросъ не былъ бы поднятъ Гладстономъ или кѣмъ другимъ, и у него не было бы устрашающаго аргумента въ грядущихъ возстаніяхъ.

Но кто же отрицаетъ, что роковое насиліе ирландцевъ не можетъ послужить стимуломъ къ поднятію вопроса? Но, вѣдь, дѣло вовсе не въ этомъ: 1) насилія ирландцевъ потому и могутъ послужить аргументомъ, что они явились роковымъ послѣдствіемъ насилій, бывшихъ ранѣе. Если бы они были произведены кѣмъ-либо искусственно, они бы вовсе не были убѣдительны. Такъ точно ребенокъ, упавъ въ яму или обжегшись кипяткомъ, убѣждается, что ходить около ямъ или кипятка слѣдуетъ осторожно; но если его кто-нибудь нарочно толкнетъ въ яму и обольетъ кипяткомъ, это ни въ чемъ его не убѣдитъ. Между тѣмъ, когда такія роковыя послѣдствія историческихъ насилій возводятся въ принципъ насилія, какъ средство прогресса, то этимъ самымъ уже предполагается, что насиліе возможно и полезно даже искусственное, а не роковое. Но, разъ извѣстно, что оно искусственно вызвано, оно не только теряетъ силу аргумента, но вызываетъ же-

ланіе подавить его новымъ насиліемъ, и только. Пояснимъ это еще примѣромъ, который, кстати, выяснитъ намъ наглядно историческую роль насилій.

Насилія историческія играютъ ту же роль, какъ и крушеніе поѣзда съ пассажирами или пожаръ театра, наполненнаго зрителями: послѣ такой катастрофы администрація дороги или театра спохватится и совершитъ реформы, перемѣнитъ шпалы, устроитъ краны въ театрѣ и новые выходы. Но, во-1-хъ, чтобы и эти реформы были сдѣланы, необходимо, чтобы крушеніе поѣзда произошло роковымъ образомъ отъ недостатковъ дороги, а погибель зрителей театра—отъ недостатковъ его устройства. Если же поѣздъ опрокинутъ нарочно, а театръ запертъ искусственно злоумышленниками, это не повлечетъ реформъ, а только предосторожности противъ злоумышленниковъ. А во-2-хъ, можетъ ли кто-либо, кромѣ совершенно обезумѣвшаго человѣка, вывести изъ этого вліянія катастрофъ признаніе ихъ полезными? Можетъ-ли кто-нибудь возвести эти катастрофы въ принципъ моральной дѣятельности и сказать: „въ виду того, что желѣзно-дорожныя катастрофы и пожары театровъ влекутъ за собою реформы, избавляющія отъ гибели будущихъ пассажировъ и посѣтителей театровъ,—полезно производить такіе катастрофы и пожары театровъ искусственно“. Нѣтъ человѣка, который бы не назвалъ такого мыслителя сумасшедшимъ извергомъ, забывающимъ, что такіе опыты стоятъ жизни сотнямъ людей, а между тѣмъ теорія искусственныхъ общественныхъ катастрофъ кажется совершенно резонной весьма многимъ, но развѣ

это не одно и то же? Развѣ въ общественныхъ катастрофахъ не гибнутъ сотни и тысячи людей? И развѣ результатомъ ихъ не является то же, что и отъ всякихъ другихъ катастрофъ, т. е. нѣкоторый новый опытъ? Но, вѣдь, этотъ опытъ могъ быть достигнутъ и безъ катастрофы, простою внимательностью инженеровъ, архитекторовъ и Гладстоновъ. Въ этомъ-то вся и цѣль разума, науки, морали, чтобы не ожидать катастрофъ, а предупреждать ихъ сердечною и разумною заботливостью о потребностяхъ и нуждахъ людей. Чтобы сказали про того инженера, который, зная, что дорога грозитъ крушеніемъ, вмѣсто того, чтобы доказывать это правленію дороги и убѣдить ее произвести реформы, махнулъ бы рукою на убѣжденіе и сталъ ожидать катастрофы, чтобы она сама научила правленіе, а еще хуже, если бы для этого онъ искусственно произвелъ крушеніе? И вдругъ находятся люди, которые не только защищаютъ общественныя катастрофы, какъ принципъ, а нападаютъ еще на тѣхъ, которые стремятся предупредить ихъ, убѣждая лицъ, отъ которымъ это зависитъ, отказаться отъ тѣхъ или иныхъ своихъ привычныхъ насилій, грозящихъ катастрофою! Не правъ ли былъ О. Контъ, утверждая, что наши соціальныя воззрѣнія отстаютъ отъ физическихъ понятій и еще долго останутся въ области метафизическаго безумія?

Еще разъ поясникъ нашу мысль: вопросъ идетъ здѣсь вовсе не о томъ, чтобы осуждать невольное насиліе какихъ-либо голодныхъ и холодныхъ людей, умирающихъ съ своими дѣтьми отъ насилія: мы вовсе никого не осуждаемъ. И вопросъ здѣсь не о томъ даже:

можно ли поставить на одну доску такое невольное роковое насиліе и то насиліе, которымъ оно вызвано. Тутъ вопросъ вовсе не въ сравнительной нравственной оцѣнкѣ различныхъ причинъ насилія: съ одной стороны голода, а съ другой—просто безсердечія и жадности. Это—вопросъ другой, который рѣшается очень просто въ каждомъ частномъ случаѣ и всегда одинаково всякимъ чуткимъ сердцемъ. Вопросъ только въ томъ: можно ли оправдать насиліе, какъ нравственный принципъ поведенія: вѣдь, если мы признаемъ, что насиліе нравственно въ крайнемъ случаѣ, напр., голода, мы отказываемся совсѣмъ отъ принципа, ибо одно исключеніе создастъ безпредѣльныя исключенія, какъ мы показали въ I-й главѣ, являются безконечныя „иногда", и морали уже нѣтъ. Пояснимъ это болѣе.

Если бы катастрофы соціальныя убѣждали всѣхъ сами собою, то не нужно бы было реформаторовъ, въ родѣ Гладстоновъ, или точнѣе, у нихъ не было бы противниковъ, имъ не нужно бы было говорить за реформы передъ парламентомъ и т. п., писать книги и газетныя статьи, доказывающія вредъ насилія и объясняющія совершившуюся катастрофу. Очевидно, насиліе само по себѣ не убѣждаетъ. И Гладстонъ, и всякій другой защитникъ любой реформы не на это опираются, а на всю исторію насилій; они выводятъ психолого-историческіе итоги изъ всѣхъ міровыхъ насилій, доказывая, что они роковымъ образомъ влекутъ насилія. Они должны и частный случай, и массу другихъ доводовъ экономическихъ, нравственныхъ, научныхъ собрать въ одно стройное доказатель-

ство противъ даннаго насилія, и тогда только ихъ идея, ихъ билль пройдутъ и реформа совершится. Вотъ этого-то процесса и не замѣчаютъ поборники насилія какъ принципа „искусственнаго“ устрашенія. Они не видятъ, что если роковыя историческія насилія устрашаютъ людей, заставляя ихъ реформировать жизнь, то только черезъ посредство разума и убѣжденія; реформа, стало быть, совершается не самимъ насиліемъ, а всегда тѣмъ же разумомъ, идеями, обобщеніями, сдѣлавшими выводъ на основаніи данныхъ исторіи, экономіи и морали, и все-таки выводъ о вредѣ насилія, а не о пользѣ его. Но если такъ, то какъ же можно говорить, что не надо доказывать вреда насилія, что насиліе само можетъ уничтожить насиліе? Какъ можно повѣрить, что какое-нибудь одно новое насиліе подѣйствуетъ сильнѣе, чѣмъ цѣлая исторія насилій въ теченіе тысячелѣтій? Если новое насиліе подѣйствуетъ, то только на идеи, если люди съумѣютъ изъ него сдѣлать правильный выводъ. Стало быть, все дѣло въ выводѣ; но развѣ мало насилій въ исторіи для такихъ выводовъ? И что же одно новое насиліе здѣсь прибавитъ? Ясно, что не о новомъ насиліи надо думать, а о выясненіи историческаго опыта—о вредѣ насилія, о доведеніи этого опыта до ясности аксіомы. Но это и дѣлаютъ моралисты—противники насилія. И этотъ-то итогъ всей исторіи и должны теперь дѣлать лучшіе умы и сердца ибо уже довольно историческихъ насилій, и нечего думать, что одно новое что-нибудь прибавитъ къ опыту. Если оно должно случиться вслѣдствіе нашего неразумія, непредусмотрительности и безсердечія, оно слу-

чится. Намъ надо заботиться о томъ, чтобы оно не случилось и было обойдено разумомъ и предупредительностью, какъ и всякая катастрофа, намъ надо думать о томъ, какъ сдѣлать, какъ убѣдить всѣхъ, чтобы катастрофы никогда не случались. И если мы не будемъ этого дѣлать, мы будемъ похожи на того инженера, который, зная, что шпалы гнилы, не убѣждаетъ своихъ собратій, другихъ инженеровъ, починить ихъ, и зная, что театръ можетъ сгорѣть, не убѣждаетъ архитекторовъ сдѣлать его несгораемымъ, а наоборотъ, покойно и даже съ удовольствіемъ ждетъ, когда рухнетъ поѣздъ и сгоритъ театръ, потому-де, что тогда-то и начнется реформа.

Неужели это не ясно?

Возникаетъ вопросъ, возможно ли дѣйствовать на человѣка идеями и убѣжденіями и возможны ли реформы, противныя интересамъ или выгодамъ. На это мы отвѣтимъ въ слѣдующей главѣ.

9. Можетъ ли распространеніе правильныхъ идей улучшать жизнь человѣчества.

Особенно странно слышать такой вопросъ у насъ въ Россіи, гдѣ освобожденіе крестьянъ совершилось именно по убѣжденію высшихъ классовъ и правительства, которые сами были владѣльцами и крестьянъ, и земли. Но чтобы обойти этотъ великій фактъ разумной предупредительности, защитники насилія дѣлаютъ тутъ весьма непріятный изворотъ.

Одинъ изъ нашихъ противниковъ ставитъ, напро-

тивъ, это великое событіе въ число доводовъ о пользѣ насилія. Какъ вамъ это нравится? Онъ говоритъ: „вотъ вамъ событіе, совершившееся государствомъ, стало быть, насильственно, а будете ли вы отрицать его пользу". Но, вѣдь, тутъ ужасная игра словами, не больше. Тутъ именно отмѣненъ фактъ вѣкового насилія, отмѣненъ разумной и сердечной предусмотрительностью самихъ же лицъ, добровольно отказавшихся отъ своего права,— и это приводятъ какъ фактъ, доказывающій пользу насилія?

Вообще люди, возражающіе противъ воздѣйствія идеями и убѣжденіями, воображаютъ, кажется, что вѣра въ такое воздѣйствіе не научна, не позитивна и принадлежитъ исключительно только моралистамъ. Но мы приводили уже мнѣніе А. Ланге, а вотъ что говоритъ О. Контъ:

> „Идеи управляютъ міромъ и совершаютъ перевороты. или, другими словами, весь соціальный механизмъ покоится въ концѣ концовъ на мнѣніяхъ... великіе политическіе и моральные кризисы современныхъ обществъ зависятъ, если анализировать до конца, отъ умственной анархіи. Самое серьезное бѣдствіе наше состоитъ, въ самомъ дѣлѣ, въ той глубокой розни, которая существуетъ теперь между всѣми умами, относительно всѣхъ основныхъ правилъ, твердость которыхъ есть первое условіе соціальнаго порядка *).

*) ...les idées gouvernent et bouleversent le monde, ou, en d'autres termes, que tout le mécanisme social repose finalement sur des opinions... la grande crise politique et morale des sociétés actuelles tient, en dernière

Другой современный намъ французскій мыслитель, одинъ изъ талантливѣйшихъ современныхъ мыслителей Европы, создалъ цѣлую теорію идей-силъ (idées-forces) доказывающую, что идеи являются силами, создающими человѣческія отношенія и развитіе. Мы не говоримъ уже объ историкахъ, какъ Бокль и т. п.

Разбирая вопросъ о вліяніи на жизнь идей и убѣжденій, мы коснемся въ частности нѣкоторыхъ возраженій нашихъ почтенныхъ корреспондентовъ: такъ, одинъ изъ нихъ, г. С., утверждаетъ (и ссылается даже на нѣкоторыя наши статьи), что извѣстныя идеи, прививаясь къ личностямъ, принимаются этими личностями, соотвѣтственно ихъ характерамъ, привычкамъ, складу ихъ ума и т. п., а поэтому-де убѣждать насилующихъ въ томъ, что не должно быть насилія,—совершенно безполезно, разъ они этимъ насиліемъ существуютъ и оно впиталось въ ихъ мысль и кровь, такъ что имъ легко и хорошо живется съ этимъ насиліемъ.

Все это возраженіе можетъ быть сведено къ такой формулѣ: „никого нельзя убѣдить въ томъ, что противно его интересамъ“. Но уже одного приведеннаго выше примѣра освобожденія крестьянъ достаточно, чтобы показать полную голословность такой формулы. Однако, очевидно, одинъ этотъ примѣръ не удовлетворяетъ разума. Необходимо изслѣдовать вопросъ глубже.

---

analyse, à l'anarchie intellectuele. Notre mal le plus grave consiste, en effet, dans cette profonde divergence qui existe maintenant entre tous les esprits relativement à toutes les maximes fondementales dont la fixité' est la pre miére condition d'un véritable ordre social». (Cours de Philosophie positive par A. Comte Quatr. edition, 1877, p. 41).

Ошибка здѣсь заключается въ томъ, что хотя, дѣйствительно, человѣчество убѣждается только въ томъ, что ему выгодно, полезно, — но самое пониманіе выгоды, пользы, интереса, существенно измѣняется, благодаря расширенію идей подъ вліяніемъ свѣта науки и опыта исторіи; что же касается моральныхъ идей, то, какъ мы уже показали въ 1-й главѣ, онѣ суть обобщеніе законовъ высшаго блага. Если бы этого не было, не были бы нужны ни исторія, ни наука, ни опытъ. Отвергать вліяніе на прогрессъ идей, значитъ отвергать значеніе науки и разума, и все строить на привычкахъ и инстинктахъ. Подобное же возраженіе дѣлаетъ и г. Z. Льву Толстому. На стр. 603 онъ пишетъ:

„Въ основѣ всѣхъ философскихъ блужданій Л. Н. Толстого лежитъ невѣрный взглядъ на природу и разумъ человѣка. Авторъ твердо вѣруетъ, что достаточно понять извѣстныя нравственныя идеи, чтобы измѣнились соотвѣтственнымъ образомъ и поступки людей; онъ не придаетъ значенія инстинктамъ и влеченіямъ, имѣющимъ свои корни въ органическихъ свойствахъ и условіяхъ нашей жизни“.

Теперь г. Z. могъ убѣдиться, что вліяніе идей вовсе не есть спеціально мысль Толстого, а есть идея основателя позитивизма, О. Конта. Можемъ даже сказать автору, что насколько намъ извѣстно изъ личныхъ разговоровъ съ Толстымъ, онъ, наоборотъ, едва придаетъ значеніе идеямъ, въ чемъ мы съ нимъ не согласны. И такъ, г. Z. тутъ сдѣлалъ двойной промахъ, приписавъ Толстому то, чего онъ не говорилъ, и забывъ, что на-

палъ на то, что признаетъ пророкъ современной цивилизаціи—Контъ. Но дѣло даже не въ этомъ, а въ томъ: что же хочетъ своимъ возраженіемъ сказать г. Z.? Толи, что не нужно нравственныхъ идей, и теченіе жизни надо предоставить идти по привычкамъ и инстинктамъ, или что другое? Сознавалъ ли онъ ясно самъ: что онъ хочетъ сказать и доказать? Если онъ отрицаетъ вообще значеніе идей, то для чего же самъ онъ пишетъ? Если же онъ признаетъ значеніе идей, именно какъ противовѣса, постепенно-ли или сразу, измѣняющаго наши инстинкты и привычки, то при чемъ же тутъ его возраженіе, что Толстой ложно понимаетъ „природу и разумъ человѣка“? Какъ же надо ихъ понимать? Какъ же иначе, какъ не идеями, самъ онъ борется противъ инстинктовъ и привычекъ, ну, напримѣръ, хотя бы тѣхъ, которые сказываются въ еврейскихъ погромахъ, и т. п.

Вопросъ можетъ быть поставленъ только о времени или быстротѣ вліянія идей, но никакъ не объ ихъ вліяніи вообще. Но гдѣ же и когда и какой моралистъ воображалъ, что разъ онъ выскажетъ извѣстную моральную идею, напримѣръ о вредѣ насилія, и всѣ люди сразу перемѣнятся? Но развѣ поэтому, что идеи дѣйствуютъ не сразу, ихъ не надо высказывать? Идея освобожденія крестьянъ, идея суда присяжныхъ и т. п., и т. п., развѣ сразу передѣлали человѣчество? И что же, если бы, напримѣръ, надъ идеями Беккарія кто-нибудь сталъ глумиться и утверждать, что Беккарія не знаетъ природы и разума только потому, что

эти идеи, напримѣръ, у насъ въ Россіи, привьются черезъ сто лѣтъ *)

Г. Z. можетъ сказать, что онъ не противъ вліянія идей, а только противъ вліянія личной морали. Онъ-де признаетъ только идеи общественныхъ реформъ и ихъ вліяніе.

Знаменитый моралистъ Р. Оуэнъ, вѣрившій, что дурные характеры образуются подъ вліяніемъ дурныхъ условій, вѣрилъ, что человѣчество можетъ переродиться, если измѣнить условія жизни, и отдалъ свою жизнь и состояніе на проповѣдь словомъ и дѣломъ этой мысли. Толстой стоитъ на противоположной точкѣ зрѣнія въ области морали: онъ думаетъ, что условія жизни создаются человѣческой личностью. И, какъ оно ни странно, но его идея справедлива столь же, какъ и идея Роберта Оуэна, хотя онѣ, повидимому, совершенно противоположны. Однако, Робертъ Оуэнъ правъ только теоретически, а Толстой и практически, что и можно было ожидать отъ него, какъ отъ великаго художника-психолога. Въ самомъ дѣлѣ, опытъ Оуэна въ Америкѣ лучше всего доказалъ, что, не измѣнивъ нравственныхъ идей личности, нельзя на нее повліять однимъ устройствомъ ея внѣшней среды. Его колонія Нью-Гармони пала именно потому, что онъ принималъ туда всякаго, и убѣжденнаго и не убѣжденнаго, черезчуръ надѣясь на то, что правильный соціальный строй самъ передѣлаетъ все человѣческое существо. Толстой, быть можетъ,

---

*) Беккарія издалъ свое сочиненіе «Dei delitti e delle pene» въ 1764 г. У насъ переведено впервые въ 1805 г. и потомъ въ 1806 г.

страдаетъ обратной крайностью; но тогда это и слѣдовало ему показать. Однако, если всмотрѣться ближе, то нельзя не видѣть, что практически права точка зрѣнія Толстого, ибо нѣтъ «условій жизни» внѣ человѣка, внѣ личности, и общество есть только отвлеченіе отъ суммы личностей, а стало быть, нельзя измѣнить общество и его условія, не измѣняя личностей; хотя въ то же время остается вѣрнымъ и то, что на каждую отдѣльную личность вліяетъ общество, т. е. вся сумма личностей, но, наоборотъ, на общество, какъ сумму личностей, вліяютъ опять отдѣльныя личности, піонеры, моралисты, философы. Вліяніе среды на личность, и вліяніе личности на среду суть двѣ истины, совершенно уживающіяся вмѣстѣ, но дѣло-то въ томъ, что только отъ личности выходитъ новизна, т. е. измѣненія, цѣлое же всегда консервативно, и мало этого: на цѣлое общество нельзя дѣйствовать иначе, какъ дѣйствуя на отдѣльныя личности, ибо общество не имѣетъ особаго мозга, помимо мозга личностей. Стало быть, о чемъ же споръ? Ясно, что Оуэнъ правъ теоретически, а Толстой и теоретически, и практически: т. е. и личность вліяетъ на общество и общество вліяетъ на личность. Это—истина теоретическая. Но, обсуждая практически вопросъ о прогрессѣ, приложима только вторая истина, ибо дѣйствовать на общества, какъ цѣлое, не дѣйствуя сперва на личность, нельзя. Стало быть, начинать надо съ личности, съ ея морали.

Мы могли бы привести массу примѣровъ изъ исторіи, въ доказательство той мысли Конта, что человѣческая жизнь строится идеями и мнѣніями, но мы

достаточно убѣдились, что историческіе доводы всегда обоюдо-остры, поэтому лучше поставимъ вопросъ на почву обыденнаго личнаго опыта, на почву самой элементарной наблюдательной психологіи: вы, напримѣръ, привыкли курить, куреніе—стало вашей потребностью, а его лишеніе вашимъ страданіемъ; поэтому, вы тратили на него ваши деньги, ваши труды: вашъ интересъ былъ въ томъ, чтобы, избавляя себя отъ страданія, — добывать табакъ. Но вотъ вы прочли изслѣдованіе, доказывающее вамъ вредъ куренія для организма. Эта новая идея, конечно, сама не измѣнитъ вашей привычки, но она противопоставитъ ей въ вашемъ сознаніи другой интересъ—здоровье, т. е. удовольствіе или благо отдаленное, но котораго вы лишитесь, если будете продолжать курить. Страданіе отъ отказа курить будетъ теперь бороться съ представленіемъ грядущаго страданія отъ потери здоровья,— и вотъ мы видимъ сотни людей отвыкающихъ отъ привычекъ, которыя, казалось, вошли къ нимъ въ плоть и кровь.

Общее психологическое правило, которое должно быть выведено изъ этого примѣра, таково: идеи не измѣняютъ прямо нашихъ привычекъ, потребностей, характера, но онѣ косвенно дѣйствуютъ на нихъ, ибо ставятъ передъ нашей в о л е й, передъ нашимъ разумомъ новый мотивъ, борющійся съ прежними привычными мотивами нашихъ поступковъ. Интересъ болѣе отдаленный и благо болѣе широкое, страданіе болѣе существенное, хотя и весьма отдаленное, побѣждаютъ интересъ ближайшій и страданіе ближайшее, и вѣсы

нашего разума и воли перевѣшиваютъ въ сторону болѣе важнаго, хотя и отдаленнаго мотива. Таково вліяніе идей морали. И весь прогрессъ совершался такимъ перевѣшиваніемъ мотивовъ болѣе широкихъ, хотя и отдаленныхъ. То же и въ вопросѣ о насиліи. Насиліе можетъ составлять ближайшій интересъ многихъ людей, но, разъ указавъ то величайшее зло, которое вносится въ міръ насиліемъ, мы вносимъ въ сознаніе людей новый, болѣе широкій мотивъ. Конечно, не всѣ одинаково быстро и легко отвыкаютъ отъ своихъ привычекъ: есть люди, которые отлично сознаютъ вредъ куренья и курятъ, но вѣдь есть и такіе,—и ихъ большинство,—которые отвыкаютъ курить; но даже и тѣ, которые не могутъ отвыкнуть сами, разъ они убѣдились во вредѣ куренья, не станутъ его поддерживать въ другихъ, не станутъ его отстаивать, какъ полезное.

Заключеніе.

Полагаемъ, что наша мысль теперь достаточно выяснилась. Намъ хотѣлось одного: пролить лишь нѣкоторый свѣтъ на этотъ крайне важный вопросъ, указать его истинное мѣсто и значеніе, и если намъ удалось это, мы были бы счастливы. Мы вовсе не надѣемся, что убѣдимъ кого-либо настолько, что онъ сразу откажется отъ всякихъ насилій. Но если онъ только въ принципѣ признаетъ значеніе ихъ отрицанія во всѣхъ случаяхъ, онъ все же воздержится отъ нихъ хотя на половину. Если же онъ въ принципѣ будетъ

признавать насиліе нравственнымъ, онъ будетъ употреблять его и тамъ, гдѣ легко могъ бы дѣйствовать словомъ.

Важнѣе всего, чтобы была понята именно важность принципіальнаго рѣшенія этого вопроса: нарушеніе моральнаго принципа можетъ случиться со всякимъ: можно выйти мирно на прогулку или собраться пообѣдать съ друзьями, и вдругъ, подъ вліяніемъ какого-либо встрѣтившагося обстоятельства, невольно совершить насиліе. Но это не будетъ относиться къ области морали, ибо все, что совершается невольно, неожиданно, не есть моральное дѣйствіе. Совсѣмъ иное дѣло, если я кладу въ основу всей своей жизни и дѣятельности принципъ насилія: тогда и всѣ средства, которыя я буду придумывать, и всѣ мои поступки будутъ направлены и приспособлены къ этому основному средству. Я могу такъ увлечься имъ, что забыть всѣ остальныя цѣли. Представимъ себѣ, что мнѣ поручено воспитаніе ребенка, или воспитаніе цѣлаго учебнаго заведенія, и вотъ мои дѣйствія совершенно различны, смотря потому, какой принципъ я положу въ основу своей вѣры въ прогрессъ и улучшеніе: если я буду вѣрить въ насиліе, я заведу наказанія, розги, строжайшую дисциплину, устрашающія насилія, безпредѣльную субординацію,—если я положу въ основу отрицаніе насилія, я позабочусь, чтобы меня всѣ полюбили, а для этого буду внимателенъ ко всѣмъ нуждамъ и потребностямъ, буду всѣхъ выслушивать, буду отыскивать средства всѣхъ удовлетворить, буду заботиться о развитіи добрыхъ, мирныхъ, альтрюистическихъ идей,

чувствъ и привычекъ, мысли, свѣта, правды. Какъ въ первомъ случаѣ, я буду громоздить насиліе на насилія, чтобы подавить, заглушить всякій протестъ, всякую мысль, и ожесточая все болѣе и болѣе, притупляя нервы и у себя, и у другихъ, доведу и ихъ, и себя до чудовищной изобрѣтательности въ области насилія, такъ при второмъ принципѣ я всю душу вложу въ дѣятельность умиротворенія и добра, безъ чего мое положеніе будетъ физически немыслимо.

И такъ, постановка того или иного принципа имѣетъ безпредѣльное значеніе. Намъ хотѣлось бы оговорить еще одно недоразумѣніе: обыкновенно думаютъ, что если люди примутъ принципъ отрицанія насилія, то они только будутъ его проповѣдывать. Это совершенная ошибка. Тутъ-то и раскрывается безпредѣльное поле для положительной дѣятельности, о которой мы только что упомянули вкратцѣ, и о которой подробно здѣсь говорить не мѣсто, ибо нашъ трактатъ чисто принципіальный. Скажемъ одно: мы, русскіе, учась прогрессу у европейской исторіи, и видя, что тамъ нѣкоторые прогрессивные стадіи ознаменовались насиліями, забываемъ одно, что если тамъ и бывали такія насилія, то именно потому, что умственное и нравственное развитіе обществъ, подготовлявшихся вѣками мирной дѣятельности наукъ, искусствъ, философіи, вдругъ встрѣчало препятствіе, какъ ростъ человѣка встрѣчаетъ препятствіе въ узкомъ сюртукѣ и сюртукъ невольно лопается. Однако, никто не скажетъ, что человѣкъ растетъ отъ того, что сюртукъ лопнулъ. Такъ и великіе работники мысли, морали, науки и культуры

работали, вовсе не думая о насиліяхъ, даже отрицая ихъ. Насиліе было не факторомъ прогресса, а продуктомъ задержки прогресса. Мы же, наблюдая только конецъ процесса, именно то, какъ лопнулъ сюртукъ, воображаемъ, что это-то и есть цѣль, и что можно человѣка прямо привести къ тому спеціально росту, при которомъ сюртукъ лопнетъ. Мы забываемъ при этомъ и то, что сюртукъ вещь мертвая, не способная ни думать, ни прогрессировать, а общественныя формы суть сами живые люди, съ такой же душой и умомъ, и сердцемъ, какъ у насъ, и они способны прогрессировать вмѣстѣ съ нами, воспринимать тѣ же принципы и желать того же, что и мы, такъ что можетъ въ будущемъ вовсе и не быть вопроса о томъ, что сюртукъ тѣсенъ и мы его переросли. Стало быть, не нелѣпо ли ставить цѣлью жизни и дѣятельности прямо сокрушеніе того самаго препятствія, которое можетъ и случиться, и можетъ совсѣмъ не случиться. А между тѣмъ, въ это укладываютъ цѣлыя жизни, въ эту узкую и чисто случайную, предполагаемую будущую борьбу съ будущимъ возможнымъ препятствіемъ, тогда какъ одна цѣль и можетъ быть—это: вызвать въ окружающихъ и въ себѣ самомъ ростъ умственный и нравственный въ направленіи къ истинѣ и наибольшему благу. Если этотъ ростъ встрѣтитъ когда-либо препятствіе, онъ его устранитъ роковымъ образомъ, намъ объ этомъ нечего думать: если сюртукъ узокъ и я выросъ изъ него, онъ лопнетъ, какихъ бы убѣжденій я ни держался. Важно одно, чтобы выростали умственныя и нравственныя силы людей, и истинная мораль, жизнь и природа

сіяли человѣчеству все ярче и ярче. Это единственная задача.

Въ концѣ-концовъ, намъ хотѣлось бы вкратцѣ отвѣтить на послѣднія возраженія, какія дѣлаются противъ отрицанія насилія, но мы не знаемъ, стоитъ ли это даже дѣлать послѣ того, что сказано выше. Я думаю, читателю теперь и безъ нашихъ объясненій ясно, что такія возраженія, напримѣръ, какъ г-на Z., что, напримѣръ, невозможна любовь жертвы къ злодѣю, или, что Толстой, самъ отрицая насиліе, провозглашаетъ религіозныя кары за то, что одинъ человѣкъ назоветъ другого безумнымъ,—что всѣ такія возраженія совсѣмъ не о томъ говорятъ, что есть, и потому просто только печальны...

Ну, положимъ, что любовь жертвы къ злодѣю невозможна, но что же дальше? Развѣ это говоритъ что-нибудь противъ принципа отрицанія насилія? Вѣдь, этотъ принципъ отрицаетъ и насиліе злодѣя.

Допустимъ и то, что Толстой гдѣ-то обмолвился о религіозной карѣ за слово „безумной“, но, какъ бы онъ ни понималъ эту кару, въ смыслѣ ли возмездія въ мірѣ сверхъ-чувственномъ или просто въ смыслѣ закона жизни, карающаго естественно всякую обиду и насиліе,—какое это отношеніе имѣетъ къ вопросу о насиліи, какъ земномъ злѣ? И гдѣ же тутъ противорѣчіе? Если есть кара за насиліе въ мірѣ сверхъ-чувственномъ, это не опровергаетъ вовсе того, что насиліе въ нашемъ земномъ мірѣ зло и должно быть отрицаемо. Если же Толстой подъ религіозной карой понималъ только законъ самой жизни, то противо-

рѣчія нѣтъ тѣмъ болѣе, ибо на основаніи этого-то закона жизни, карающаго всякое насиліе, оно и отрицается и имъ, и всякимъ другимъ моралистомъ.

Такія возраженія суть или плодъ недоразумѣнія или стремленія затемнить истину, которая вамъ лично непріятна. Конечно, у почтеннаго сотрудника „Вѣстника Европы“ это стремленіе совершилось безсознательно, подъ вліяніемъ чувствъ и инстинктовъ, подавившихъ работу разума. Наше дѣло было указать ему эти шаловливыя продѣлки его инстинктовъ и чувствъ съ его разумомъ. Удалось ли это намъ?

Вмѣсто заключенія.

Два слова г. Скабичевскому.

Г. Скабичевскій, выпустившій свои статьи о Толстомъ отдѣльной книгой, перепечаталъ въ ней и свои полемическіе фельетоны противъ насъ. Уже одна простая вѣжливость требуетъ, чтобы мы отвѣтили почтенному противнику. Къ сожалѣнію, отвѣчать г. Скабичевскому весьма трудно, ибо онъ имѣетъ обыкновеніе, вмѣсто возраженія на доводы противника, совсѣмъ игнорировать эти доводы, и ставить по поводу ихъ восклицательные знаки, да вопіять жалкія слова. Такъ, противъ его мысли, что крестьянки работаютъ одинаковую работу съ мужиками (стр. 178), мы привели извѣстное стихотвореніе Некрасова:

„слышится крикъ у сосѣдней полосыньки".

Г. Скабичевскій не отвѣтилъ на это ни полусловомъ. Такъ, мы сдѣлали подробный разборъ мнѣнія Кондорсэ и Конта о томъ, что наука будто бы потеряетъ, если главное свое вниманіе обратитъ на практическія, житейскія задачи; г. Скабичевскій о нашихъ доводахъ не упоминать ни словомъ, а только воскли-

цаетъ: „и вотъ можете себѣ представить, противъ этой-то именно, азбучной аксіомы и вооружается вдругъ г. Оболенскій, преклоняясь передъ идеями гр. Л. Толстого!“ (стр. 185). Неужели г. Скабичевскій не понимаетъ, что жалкими словами и восклицаніями насъ могла-бы поразить и любая институтка. Ему-то, право, должно бы быть стыдно ограничиваться только ими, когда дѣло идетъ о вопросѣ очень важномъ: о коренномъ вопросѣ нашей современной цивилизаціи, объ отношеніяхъ науки къ жизни. Нѣтъ больше зла, какъ такія восклицанія.

Г. Скабичевскій не можетъ не знать, что въ азбучныхъ-то истинахъ и лежатъ всего чаще камни преткновенія для истиннаго и разумнаго прогресса и тѣ традиціонныя ошибки, противъ которыхъ всего труднѣе бороться, ибо онѣ вколачиваются въ головы вмѣстѣ съ азбукой. А онъ этимъ-то орудіемъ и дѣйствуетъ противъ попытки проанализировать эти азбучныя истины!

Когда, въ нашемъ первомъ отвѣтѣ ему, мы указали, что такъ полемизировать нельзя, что онъ приводитъ противъ насъ тѣ самыя цитаты изъ Конта и Кондорсэ, которыя мы опровергали, не упомянувъ о нашихъ возраженіяхъ противъ нихъ, не упомянувъ даже и о томъ, что эти цитаты онъ взялъ у насъ же, г. Скабичевскій прикинулся обиженнымъ и дѣлаетъ видъ, будто понялъ наши слова, какъ обвиненіе въ плагіатѣ! По поводу этого яко-бы нашего обвиненія написанъ имъ цѣлый фельетонъ, гдѣ онъ обвиняетъ насъ за это въ дурномъ полемическомъ пріемѣ, а о дѣлѣ опять-таки ни пол-

слова. Этотъ пріемъ почтеннаго критика показался намъ до такой степени жалкимъ, что мы въ то время рѣшились не отвѣчать ему, ибо—первое условіе спора есть желаніе добиться истины, а если видишь, что противникъ въ спорѣ добивается чего-то другого, то споръ теряетъ всякій смыслъ. Но послѣдующія статьи г. Скабичевскаго убѣдили насъ, что наше молчаніе онъ истолковалъ въ свою пользу, а потому, не ради его, но ради читателей, невольно приходится говорить объ этомъ снова. Дѣло было вовсе не въ умалчиваніи г. Скабичевскаго о томъ, что цитаты изъ Кондорсэ и Конта взяты имъ у насъ же,—вовсе не въ воровствѣ цитатъ мы его обвиняли, а въ томъ, что не упомянувъ, откуда онѣ имъ взяты, онъ ввелъ въ заблужденіе своихъ читателей: они могли вообразить, что мы и не подозрѣвали объ этихъ мнѣніяхъ Кондорсэ и Конта. Не оправдывайтесь г. Скабичевскій, тѣмъ, что будто бы вы достаточно дали это понять читателямъ своимъ восклицаніемъ: „и противъ этой-то азбучной аксіомы вооружается г. Оболенскій!“—это совсѣмъ иное дѣло! Если бы вы написали трактатъ, въ которомъ разобрали бы подробно, положимъ, ученіе Адама Смита о цѣнности, а я, выписавъ только ваши цитаты и не упомянувъ, что онѣ взяты у васъ, воскликнулъ бы: „и противъ этой-то азбучной аксіомы вооружается г. Скабичевскій!“—если бы, при этомъ, я не привелъ ни одного вашего довода,—скажите, ради Бога, имѣло ли бы это хорошій видъ? А, вѣдь, вы именно такъ поступили, и когда вамъ указали на это, вы прикрылись плащемъ обвиненнаго въ плагіатѣ, т. е. въ литератур-

номъ воровствѣ! Это — уже совсѣмъ, совсѣмъ нехорошо! Послѣ этого, вы, конечно, поймете, какъ мало сходства въ моей претензіи къ вамъ съ претензіей того господина, съ которымъ вы меня сравниваете, и который, вмѣсто возраженій, твердитъ одно: „вы-де произносили Батенбергъ, а не Баттенбергъ!“ Что тутъ общаго? И не къ вамъ ли ближе всего относится это сравненіе? Вотъ ужь, именно, съ больной головы на здоровую! И вы еще позволяете себѣ говорить, что въ этомъ эпизодѣ я вамъ „подставилъ ножку“! Право, полемика сколько-нибудь серьезная совершенно невозможна съ вами: она дѣлается какой-то забавой школьниковъ, у которыхъ на первомъ планѣ стоитъ не истина, а то чувство борьбы, для котораго важнѣе всего,—кто повалился, а кто устоялъ. И грустно, и тяжело, когда къ вопросамъ такой великой важности для людей относятся съ такой ребяческой точки зрѣнія.

Въ заключеніе своей замѣтки, г. Скабичевскій удивляется, изъ-за чего я такъ рьяно копья ломаю. „Вѣдь, если всмотрѣться внимательнѣе во всѣ доводы и возраженія г. Оболенскаго,—пишетъ г. Скабичевскій на 193 стр.,—то окажется, что между нимъ и его противниками вовсе нѣтъ какого-либо такого радикальнаго разногласія, которое оправдывало бы полемику“... и т. д.

Удивительный человѣкъ! Съ одной стороны, по его словамъ, я вооружился противъ азбучныхъ аксіомъ, которыя онъ защищаетъ, а съ другой оказывается, что намъ не о чемъ спорить! Но, если *вы* не находите причинъ къ спорамъ, то почему же *вы* полемизируете, почему вы удивляетесь, что полемизирую я, а не уди-

вляетесь, что полемизируете *вы*?! У меня же есть поводы полемизировать, ибо въ вашихъ статьяхъ я вижу на каждомъ шагу или непониманіе чужой мысли, или нежеланіе ее понять, или нѣчто такое, что меня глубоко возмущаетъ: я полемизирую потому, что, напр., не могу видѣть во взглядахъ Толстого на женскій трудъ „ветхой закваски крѣпостного права“, въ которой вы его обвиняете два раза на 179 стр., хотя я и самъ не согласенъ съ его взглядами на этотъ вопросъ. Я не могу вынести явной клеветы на человѣка, когда я знаю (да и вы знаете), что этотъ свой взглядъ онъ взялъ у сибирскаго крестьянина, переписавъ его почти цѣликомъ изъ знаменитой записки *), поданной тѣмъ въ „Минусинскую Музею“, а, стало быть, обвиненіе этихъ взглядовъ въ „крѣпостнической заквасклѣ“ менѣе всего умѣстно тутъ. Я не могу не полемизировать и потому, что вижу въ вашихъ взглядахъ на женскій вопросъ и науку „затхлую буржуазную закваску“ (извините за выраженіе, заимствованное у васъ же). И ужь эта „буржуазная закваска“ вашихъ мнѣній не есть голословное обвиненіе съ моей стороны, какъ ваше обвиненіе Толстого въ „затхлой крѣпостнической заквасклѣ“; нѣтъ, я достаточно показалъ въ своей статьѣ „Левъ Толстой и О. Контъ о наукѣ“, что взгляды на отношеніе науки къ жизни, тѣ взгляды, которыхъ держался Кондорсэ, Контъ, а за ними и вы, эти взгляды возможны только на затхлой буржуазной почвѣ. Ваше

*) Знаменитой эту записку сдѣлалъ Глѣбъ Ивановичъ Успенскій, ознакомивъ съ нею публику въ «Русской Мысли» нѣсколько лѣтъ тому назадъ.

же пониманіе женскаго вопроса достаточно всѣмъ выяснилось изъ той идиллической картины женщины-врача и ея супруга, которую вы нарисовали въ статьѣ „Графъ Л. Н. Толстой о женскомъ вопросѣ“ (стр. 153). Вотъ эта дивная картинка въ самомъ ультрабуржуазномъ вкусѣ:

> Я знаю молодую чету, *которою я всегда любуюсь, какъ однимъ изъ лучшихъ украшеній нашего средняго интеллигентнаго круга.* Мужъ—учитель и воспитатель въ одномъ изъ среднихъ учебныхъ заведеній; жена, кончивъ медицинскіе курсы нѣсколько лѣтъ тому назадъ, занимаетъ мѣсто думскаго врача и, сверхъ того, имѣетъ кое-какую практику. Въ общей сложности *мужъ и жена заработываютъ тысячъ до трехъ*, при чемъ на женскую долю приходится рублей до тысячи заработка, т. е. треть семейнаго бюджета.
>
> Они держатъ *всего двѣ прислуги: кухарку и няньку;* между тѣмъ, *чистота и опрятность царятъ въ ихъ квартирѣ ненарушимыя, образцовыя.* У нихъ трое дѣтей,—и всѣ такіе *здоровяки, съ пухлыми, румяными щечками. Цѣлый день оба занятые своими профессіями*, какъ они успѣваютъ въ тоже время *содержать свое хозяйство въ такомъ образцовомъ порядкѣ*,—объ этомъ я не могу вамъ подробно сообщить, такъ какъ не слѣдилъ за каждымъ шагомъ ихъ повседневной, будничной жизни, но я это вполнѣ понимаю. Главный секретъ въ томъ, именно, и заключается здѣсь, что оба они—люди занятые. Обратите вниманіе, *въ*

какомъ кабинетѣ найдете вы болѣе порядка, чистоты и опрятности? и т. д.

Этой „милой“ картины совершенно достаточно, чтобы понять, почему я полемизирую съ вами: для молодежи, которая прочтетъ васъ и увлечется вашимъ идеаломъ (хотя едва ли это возможно для истинно-порядочной молодежи), женскій вопросъ будетъ сводиться къ тому, чтобы молодые супруги могли заработывать вмѣстѣ 3000 р. въ годъ, имѣть въ домѣ двѣ прислуги, кухарку и няньку, на которую на цѣлые дни оставляются дѣти (ибо, по вашимъ же словамъ, хозяева цѣлый день оба заняты своими профессіями). Стало быть съ дѣтьми заняться некогда ни тому, ни другому. За то „чистота и опрятность“ въ квартирѣ „ненарушимыя, образцовыя“... Эту чистоту и порядокъ вы упоминаете три раза, точно Кукушкина у Островскаго, восклицающая на каждомъ шагу: „у меня чистота, у меня порядокъ!“ Но дѣло не въ Кукушкиной, а въ томъ, что я себѣ не могу представить ничего болѣе позорнаго, болѣе жалкаго и грустнаго, какъ этотъ идеалъ, который еще Помяловскій достаточно раскрылъ въ своемъ „Мѣщанскомъ счастьи“, и о которомъ вы говорите, что „любуетесь имъ, какъ лучшимъ украшеніемъ нашего средняго круга“. Неужели вы и теперь не поймете, почему я съ вами полемизирую? Своими статьями, я достаточно доказалъ, что я не врагъ высшаго научнаго образованія женщинъ и служенія ими народу и обществу на высшихъ интеллигентныхъ профессіяхъ; я также могъ бы доказать вамъ, что я фактически служилъ и служу этому дѣлу не одними словами и статья-

ми,—но къ вашему идеалу „женскаго труда“, какъ вы его здѣсь нарисовали, чувствую отвращеніе, котораго не въ силахъ выразить, и, конечно, идеалъ Толстого, идеалъ женщины, создающей путемъ воспитанія, людей, служащихъ человѣчеству и обществу, для меня выше, хотя я не могу согласиться съ его односторонностью. Его идеалъ выше вашего уже потому, что онъ зоветъ женщину къ идейному общественному служенію, хотя бы путемъ только воспитанія человѣчества, а вашъ, хотя повидимому, и приглашаетъ ее работать цѣлые дни для общества, но ради трехъ тысячъ семейнаго бюджета, ради образцовой чистоты и порядка въ квартирѣ и кабинетѣ, ради двухъ прислугъ и няньки для дѣтей, которыя совершенно лишены, такимъ образомъ, истиннаго идейнаго воспитанія со стороны родителей. Мнѣ взгляды Толстого симпатичны уже потому, что тутъ же рядомъ, онъ съ наибольшей силой нападаетъ на стремленія къ этой буржуазной „обстановочкѣ“, къ этому идеалу „чистоты и порядка“, на который обезъидеившіеся интеллигенты нашей эпохи убиваютъ всю свою жизнь, и ежели имъ не удастся устроить эту „обстановочку“, кончаютъ самоубійствомъ, какъ это было въ прошломъ году въ Москвѣ, или всю жизнь живутъ подъ гнетомъ какого-то ужаса, который такъ поразительно нарисовалъ Щедринъ въ одномъ изъ своихъ прошлогоднихъ этюдовъ, гдѣ онъ ярко показалъ всю печальную несостоятельность этихъ узенькихъ, эгоистическихъ идеальчиковъ мѣщанскаго счастья, заработаннаго воловьимъ трудомъ. И вы хотите, чтобы въ виду подобныхъ идеаловъ, проводи-

мыхъ вами, мы съ вами говорили за одно! Во взглядахъ Толстого на женскій вопросъ есть о д н о здоровое зерно, это—призывъ къ труду ради идеи и отрицаніе стремленій къ обстановочкѣ, и этого-то здороваго зерна вы не вытравите изъ чуткихъ молодыхъ душъ никакими заподозрѣваніями въ „затхлой крѣпостной закваскѣ“ и т о л ь к о этому здоровому зерну я сочувствую въ его взглядѣ на женскій вопросъ и науку.

БИБЛИОТЕКА
Шифр
Инв.
69531
Областн. Курсов Пропагандистов
г. Свердловск

ОГЛАВЛЕНІЕ.

	стр.
ВМѢСТО ПРЕДИСЛОВІЯ: Русская мыслебоязнь и критики Толстого	1
Глава I. Основныя начала философіи Л. Толстого	53
Глава II. Мораль и соціальные взгляды Толстого:	
1) Ученія о морали вообще: a) Мораль Канта	105
b) Мораль Нирваны и Шопенгауэра	118
2) Мораль позитивистовъ, утилитаріалистовъ и эволюціонистовъ	120
Глава II (продолженіе). Значеніе морали Толстого	128
Глава III. Ошибки морали Л. Толстого	133
Глава IV. Л. Толстой о женскомъ вопросѣ и наукѣ	155
Глава V. Левъ Толстой и О. Контъ о наукѣ	169
Глава VI. Психологія и мораль въ новой драмѣ Толстого	201
Глава VII. Къ вопросу о насиліи	245
ВМѢСТО ЗАКЛЮЧЕНІЯ: Два слова г. Скабичевскому	311

Уральской КАФЕДРЫ БИБЛИОТЕКА ЛЕНИНИЗМА Марксизма